Platón

APOLOGÍA DE SÓCRATES

Traducción, análisis y notas de
ALEJANDRO G. VIGO

EDITORIAL UNIVERSITARIA

LOS CLÁSICOS

APOLOGÍA DE SÓCRATES

PLATÓN (427-347 a.C.) conoció a Sócrates a temprana edad y siguió de cerca los acontecimientos que llevaron a su condena y ejecución a manos de la recién restaurada democracia ateniense. Después de la muerte de Sócrates en el año 399 a.C. Platón inició una larga carrera literaria que duró hasta el fin de su vida; y que comenzó con la composición de breves diálogos cuyo propósito era defender la memoria de su amigo, mostrando en qué consistía realmente su actividad filosófica. Con el correr de los años Platón desarrolló una posición propia cuya piedra angular fue la doctrina de la *República*, según la cual el poder político y el saber filosófico deberían residir en las mismas personas o en los mismos grupos de personas. A estas alturas de la obra platónica, Sócrates se ha transformado ya en un personaje literario, que poco a poco va perdiendo importancia, hasta desaparecer en la última gran obra de Platón, las *Leyes*. Platón viajó en tres ocasiones a Siracusa con la esperanza de poner en práctica sus ideas políticas, pero no lo logró. Durante la mayor parte de su vida Platón enseñó en la Academia, una comunidad de estudios filosóficos que fundó en Atenas y cuyo alumno más célebre fue Aristóteles.

ALEJANDRO G. VIGO nació en Buenos Aires (Argentina) en 1958. Estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y, posteriormente, Filosofía y Filología Clásica en la Universidad de Heidelberg (Alemania). En la actualidad es Profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

183.2
P718a.E Platón.
Apología de Sócrates / Platón; traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo.
– 8ª ed.– Santiago de Chile: Universitaria, 2014.
140 p.; 11,5 x 18,2 cms. (Los Clásicos)
Bibliografía: p.137-140.

ISBN 978-956-11-2078-5

1. Sócrates. 2. Filosofía antigua. I. t. II. Vigo, Alejandro G., tr.

© 1997, ALEJANDRO G. VIGO
Inscripción Nº 101.155, Santiago de Chile.

Derechos de edición reservados para todos los países por
© EDITORIAL UNIVERSITARIA, S.A.
Avda Bernardo O'Higgins 1050, Santiago de Chile.

editor@universitaria.cl

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada, puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o electrónicos, incluidas las fotocopias, sin permiso escrito del editor.

Texto compuesto en tipografía *Palatino 10/13*

Se terminó de imprimir esta
OCTAVA EDICIÓN
en los talleres de Editora e Imprenta Maval Ltda.,
Rivas 530, San Joaquín, Santiago de Chile,
en diciembre de 2014.

CUBIERTA
Kylix Blanco, primera mitad del s. V, a.C.
Apolo con lira libando, (detalle)
Museo de Delfos, Grecia.

DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN
Norma Díaz San Martín
Yenny Isla Rodríguez

www.universitaria.cl

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

Platón

Apología de Sócrates

TRADUCCIÓN, ANÁLISIS Y NOTAS DE
ALEJANDRO G. VIGO

EDITORIAL UNIVERSITARIA

ÍNDICE

Agradecimientos
9

Introducción
11

División del contenido
29

APOLOGÍA DE SÓCRATES
(traducción y notas)
31

Notas complementarias
107

Bibliografía
137

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer aquí muy sinceramente a las personas que, de diversos modos, contribuyeron a que pudiera concretar mejor este trabajo. El editor Braulio Fernández Biggs, mi colega profesor Dr. Jorge Peña Vial y mi esposa Cristina del Rosso me hicieron variadas sugerencias relativas a cuestiones de estilo. Ello me permitió mejorar algunos de los muchos desniveles que presentaban las primeras versiones de la traducción y también hacer algo más legible el texto, mitigando mi tendencia a las formulaciones más bien complejas. A mi colega y amigo de Buenos Aires, profesor Dr. Marcelo D. Boeri, debo valiosas sugerencias para mejorar la traducción de varios pasajes. Muy especialmente debo agradecer aquí al profesor Dr. Roberto Torretti y al profesor Dr. Alfonso Gómez-Lobo por su generosa y desinteresada colaboración. El profesor Torretti leyó minuciosa y pacientemente una versión de la traducción, y me comunicó una gran cantidad de observaciones críticas y propuestas de mejora, todas altamente valiosas. La gran mayoría de ellas ha quedado reflejada, de diversos modos, en muchos de los cambios incorporados en la versión definitiva. Al profesor Gómez-Lobo debo también un cúmulo de agudas y útiles observaciones no sólo a la traducción, sino también a la introducción y las notas. Gracias a ellas pude mejorar el texto en muchos y diversos puntos, así como eliminar errores, no siempre de poca monta.

A todos ellos debe el trabajo la mayoría de sus aciertos. Los errores y las imperfecciones que seguramente aún quedan deben ponerse en mi propia cuenta.

A.G.V
Santiago de Chile, agosto de 1997

PREFACIO A LA 3ERA REIMPRESIÓN

En esta nueva reimpresión, además de corregir algún error menor, he introducido en las correspondientes notas complementarias discusiones adicionales de dos puntos concretos, motivadas por las observaciones críticas realizadas por colegas que tuvieron la gentileza de dedicar su atención a este libro (véase Frías [1999]; Cavallero [2001]). Vaya aquí mi sincero agradecimiento a ellos. No pierdo todavía la esperanza de poder llevar a cabo en un futuro no muy lejano la nueva edición con un comentario mucho más pormenorizado a la que aludía el prefacio a la anterior reimpresión.

A.G.V.
Santiago de Chile, mayo de 2001.

INTRODUCCIÓN

1. *Sócrates, la Apología y los escritos tempranos de Platón*

Se ha dicho con razón que Sócrates goza del raro privilegio de haber sido elevado a través de la historia al rango de representante de la humanidad como tal[1]. Desde posiciones muy diversas, y en épocas muy diferentes, la figura de Sócrates ha sido vista casi unánimemente como el ejemplo paradigmático de un cierto tipo de actitud frente a los problemas fundamentales de la vida humana, particularmente, en su dimensión ética, religiosa y también política. Esto vale no sólo para los muchos y diversos adherentes a la figura y la actitud socráticas, sino del mismo modo también para quienes, como Nietzsche y en su tiempo ya Aristófanes, se convirtieron en radicales críticos de Sócrates, precisamente por estar convencidos de que encarnaba de modo ejemplar los rasgos de una actitud decadente, dotada de un enorme potencial disolutorio. Este carácter indiscutiblemente paradigmático de su figura explica también, en buena medida, el hecho de que el caso de Sócrates siga teniendo todavía hoy para nosotros un interés que no se reduce al plano meramente histórico, sino que se conecta también, de modo directo, con nuestras propias dudas y convicciones respecto de los problemas fundamentales que el caso pone en juego.

[1]Cf. Jaeger (1957) p. 389.

Ahora bien, la permanente presencia de la figura de Sócrates, un filósofo que no dejó nada escrito, como un eje de referencia básico a lo largo de un proceso de recepción histórica que lleva ya bastante más de dos mil años, no habría sido ni remotamente posible sin la mediación de una tradición literaria que, partiendo de la experiencia histórica inmediata, conservó, configuró y estilizó los rasgos del personaje, hasta elevarlo a la categoría de un arquetipo. A esa tradición literaria pertenecen, entre otros, escritores como Jenofonte, un seguidor e incondicional admirador de Sócrates, y Aristófanes, uno de sus más incisivos críticos en la Antigüedad, mencionado como tal ya en la *Apología* escrita por Platón. Pero la figura principal es aquí, sin duda, Platón mismo[2]. Puede decirse que el Sócrates que influyó de modo directo y decisivo en la recepción histórica posterior fue, casi siempre, el Sócrates conservado y recreado por Platón.

Como se sabe, la fascinación por la figura de Sócrates y el duro impacto producido por la experiencia de su juicio y condena a muerte dieron el impulso inicial a la carrera literaria de Platón, quien se dedicó, en un principio, a escribir obras que retrataran la verdadera figura de su maestro y el carácter de su indagación filosófica, con el fin de defenderlo y reivindicarlo de las imputaciones que llevaron a su ejecución. De hecho, tres de los primeros escritos de Platón —a saber, la *Apología*, el *Critón* y, de modo menos directo, el *Eutifrón*— están conectados con el proceso y la condena de Sócrates. Y aunque los

[2]Un buen tratamiento de conjunto del problema relativo a las fuentes de nuestro conocimiento de Sócrates se encuentra en Guthrie (1988) p. 313-361.

demás diálogos del período temprano, que tienen a Sócrates como personaje principal, no muestran la misma vinculación con el tema, el motivo del juicio y la condena a Sócrates reaparece todavía, con renovada fuerza, en un diálogo del período de madurez tan importante como el *Fedón*, compuesto unos diez años más tarde que la *Apología*, cuya escena principal, tras un breve diálogo introductorio, está situada, a modo de recuerdo, en los momentos que preceden inmediatamente a la ejecución de Sócrates en la prisión.

Respecto de la *Apología* hay que suponer que fue compuesta no muchos años después de la muerte de Sócrates, ocurrida en el 399 a.C. Se ha supuesto a veces que pudo ser incluso el primero entre los escritos platónicos, aunque no hay modo de demostrar fehacientemente la corrección de tal suposición. En todo caso, es plausible la hipótesis que postula para la composición del escrito una fecha anterior al año 393 a.C. El argumento habitual para poner el 393 como fecha límite de la composición *(terminus ante quem)* remite al hecho de que el escrito platónico no replica de modo directo a los cargos realizados contra Sócrates por el sofista Polícrates en su *Acusación contra Sócrates*, publicada casi seguramente en ese año[3]. En todo caso, la *Apología*, que es el único de los escritos publicados por Platón que no presenta la forma literaria del diálogo, se halla en vecindad inmediata, tanto desde el punto de vista cronológico como desde el punto de vista del contenido, con los escritos del período socráti-

[3]Cf. Görgemanns (1994) p. 45. Para los cargos formulados por Polícrates y su relación con la acusación de Meleto véase Eggers Lan (1966) p. 16 ss.

co más temprano como *Critón, Ion, Eutifrón, Cármides* y *Laques*[4].

Sin embargo, aunque emparentada estrechamente con los otros escritos referidos al proceso de Sócrates, la *Apología* tiene, sin duda, una especial importancia como fuente para el conocimiento de aspectos fundamentales de la figura de Sócrates. El escrito provee un rico y vívido retrato del modo en que Sócrates enfrentó la instancia decisiva, en la que debió probar la firmeza de sus propias convicciones frente a la amenaza cierta de la muerte. Como nos informa el escrito (cf. 34a, 38b), Platón estuvo presente en el juicio. Y tradicionalmente se ha argumentado, con razón, que necesariamente tiene que haberse ceñido, al menos, en general a lo efectivamente ocurrido, tratándose de hechos de dominio público y estando interesado el propio Platón, sobre todo, en mostrar la injusticia del juicio y castigo a su maestro. Con todo, la versión de Platón seguramente no puede verse como una simple crónica de los acontecimientos, que pretenda ser históricamente fiel hasta en sus mínimos detalles. Constituye, más bien, una recreación genial, que apunta, sobre todo, a rescatar y poner de manifiesto el *significado* de lo acontecido[5]. Pero justamente por eso puede sernos, tal vez, de mayor utilidad, a la hora de intentar establecer, desde un punto de vista más propiamente filosófico que histórico,

[4]Una tabla cronológica de los escritos platónicos se encuentra en Gómez-Lobo (1997) p. 80 ss. Para el estado de la cuestión relativa a la datación de los escritos platónicos puede verse Brandwood (1992).

[5]Para la cuestión de la historicidad de la *Apología* platónica véase Brickhouse-Smith (1989) p. 2 ss.; de Strycker-Slings (1994) p. 1 ss. Véase también Guthrie (1990) p. 79-85.

en qué consistía realmente el sentido nuclear de la actitud y la indagación de Sócrates.

2. *El juicio a Sócrates*

Desde el punto de vista del contenido, la *Apología de Sócrates* compuesta por Platón constituye en su parte fundamental una reproducción no literal del alegato de descargo pronunciado por Sócrates ante el tribunal ateniense, tras los alegatos pronunciados por sus acusadores.

El juicio tuvo lugar en el año 399 a. C., a comienzos del mes de *Anthesterion*, es decir, en época cercana al inicio de la primavera boreal (febrero-marzo). Este hecho tuvo consecuencias posteriores importantes, pues durante ese mes Atenas enviaba todos los años un navío a la isla de Delos para dar gracias en el santuario de Apolo, y hasta el regreso de la delegación no podían realizarse ejecuciones. Esto hizo que, tras el juicio, Sócrates debiera aguardar en prisión un tiempo bastante prolongado, más o menos un mes, antes de ser ejecutado, mientras que normalmente las ejecuciones judiciales se realizaban de modo inmediato, por lo general, al día siguiente del juicio. Las conversaciones que proveen la trama de los diálogos *Critón* y *Fedón* están situadas, precisamente, en los días de cautiverio previos a la ejecución de la sentencia.

Todo indica que el proceso contra Sócrates se inició y desarrolló de acuerdo con el curso normal de las causas judiciales de este tipo.

El procedimiento se iniciaba con la presentación formal de cargos ante el rey-arconte, quien, tras evaluar los argumentos de las partes, dictaminaba acerca de si las imputaciones tenían o no el mérito suficiente como para dar lugar a un juicio. En caso afirmativo, el caso era remitido a la corte que entendía en la materia correspondiente: en procesos por impiedad, a la corte denominada *Eliaia.* El tribunal era colegiado, y no unipersonal. Los jueces eran elegidos por sorteo entre los ciudadanos que se postulaban voluntariamente cada año para desempeñar el cargo. El número de jueces designados para cada proceso era elevado y, al parecer, podía oscilar fuertemente: desde unos pocos cientos hasta miles, según la importancia y la seriedad del caso[6]. No conocemos con certeza cuál fue el número exacto de los jueces en el juicio contra Sócrates. Pero la opinión mayoritariamente aceptada, la cual se basa en una serie de conjeturas a partir de indicaciones de fuentes antiguas, fija su número en 501[7]. Los juicios eran públicos. En la *Apología* Sócrates alude marginalmente a la presencia de oyentes, además de los jueces encargados de dictar sentencia (cf. 24e; véase también 33d-34a).

Una vez reunido el jurado en el tribunal, se procedía a leer el texto de la acusación. A partir de allí, el proceso comprendía una secuencia fija de tres bloques de igual duración, destinados a los alegatos de las partes. En el pri-

[6]Cf. Brickhouse-Smith (1989) p. 26.

[7]Véase Riddell (1867) p. iv-vi; Brickhouse-Smith (1989) p. 26. El número habitual, según las fuentes, era de 500. Pero, sobre la base de datos referidos a épocas algo posteriores, los estudiosos suelen fijar el número más bien en 501, en la idea de que debía tratarse de un número impar, a fin de evitar la posibilidad de empate.

mer turno presentaba sus argumentos la parte acusadora, es decir, el promotor formal de la acusación y quienes hacían causa comun con él. En el caso del juicio a Sócrates, además de Meleto parecen haber alegado formalmente a favor de la acusación también Ánito y Licón (cf. 36a-b). A continuación, como segundo turno, se otorgaba el mismo tiempo a la defensa para hacer su alegato de descargo. También en este caso podían hablar, además del acusado, quienes cooperaban en su defensa. Sin embargo, la *Apología* platónica implica que Sócrates asumió en soledad la tarea de defenderse[8]. A estos primeros alegatos de las partes seguía una primera votación del jurado, en la que se decidía exclusivamente por el veredicto de culpabilidad o inocencia. Tras el anuncio del veredicto se abría, en caso de culpabilidad, un tercer tiempo, de igual longitud que los dos anteriores, destinado a establecer el tipo y/o el monto de la pena a aplicar. Primero tomaba la palabra la parte acusadora para proponer una determinada pena. Luego la defensa hacía una contrapropuesta. Para comprender algunos aspectos de la lógica interna del proceso contra Sócrates resulta importante recordar que, cuando la ley no fijaba expresamente un tipo de penalidad para el delito que era materia del juicio, el tribunal podía fijar por sí mismo la pena, pero con la importantísima restricción de que par ello debía limitarse a escoger entre la propuesta de la parte acusadora y la contrapropuesta de la defensa, sin posibilidad de modificarlas. En casos que quedaban encuadrados en esta situación, si la parte acu-

[8]En cambio, Jenofonte afirma que los amigos de Sócrates participaron en la defensa (cf. *Apología* 22).

sadora lograba un veredicto de culpabilidad, quedaba de inmediato en posición favorable para forzar determinadas salidas proponiendo determinados tipos de penas. En el caso concreto del juicio a Sócrates, hay buenas razones para suponer que el pedido de condena a muerte de parte de la acusación tenía como genuino objetivo forzar a Sócrates a una contrapropuesta de exilio, a fin de lograr así, de modo indirecto, una salida elegante, que resultara más o menos aceptable para todos[9]. Después de oír las proposiciones de ambas partes en torno al tipo y/o monto de la pena, el jurado procedía a votar para decidir en favor de una de ellas. Con esto, el proceso quedaba formalmente concluido. Pero no es improbable que, en ciertos casos especiales, se concediera al ya condenado la posibilidad de dirigirse nuevamente a los jueces. Así acontece, de hecho, en la *Apología* platónica. Y es razonable suponer que, fuera o no realmente cierto que Sócrates dispuso efectivamente de tal posibilidad, Platón no hubiera incluido en su escrito un nuevo discurso de Sócrates con posterioridad a la proclamación de la decisión sobre la modalidad de la condena, si no hubiera habido ciertos precedentes al respecto en la práctica forense de la época[10]. Considerada esta última posibilidad, el acusado estaba entonces, al menos en ciertos casos, en condiciones de tomar la palabra en tres oportunidades a lo largo del proceso.

La estructura de la *Apología* platónica refleja directamente esta secuencia de pasos. El contenido del escrito está dado por los tres discursos que habría pronunciado

[9]Véase abajo p. 89.
[10]Así lo sugiere Riddell (1867) p. VII.

Sócrates a lo largo del proceso. La parte más extensa de la obra (17a-35d) está dedicada a la primera intervención de Sócrates, al hacer su alegato de descargo frente a las imputaciones de la parte acusadora. El segundo discurso (35e-38b) contiene la contrapropuesta de Sócrates frente al pedido de pena de muerte realizado por los acusadores, tras conocerse el veredicto de culpabilidad. Por último, el tercer discurso (38c-42a) contiene las palabras que Sócrates habría dirigido a los jueces tras la proclamación de la sentencia a muerte.

3. *La actitud de Sócrates. Piedad, saber e ignorancia*

El juicio a Sócrates tomó la forma de un proceso por impiedad *(asébeia)*. Sabemos de varios procesos de este tipo contra intelectuales y personas públicas en Atenas, y sabemos también que, en general, solían encubrir tras la motivación alegadamente religiosa razones de otra índole, predominantemente, políticas. En muchos casos, el proceso por impiedad constituía, en la práctica, un recurso para forzar la salida al exilio del acusado, fin respecto del cual la motivación propiamente religiosa jugaba un papel secundario o incluso meramente instrumental. En este aspecto, el juicio a Sócrates puede no haber sido la excepción, al menos, en la intención de quienes lo iniciaron. Sin embargo, el curso que tomaron posteriormente los acontecimientos lo convirtió, finalmente, en un caso completamente excepcional. De hecho, no sabemos de ningún otro caso en el cual el resultado de un proceso por impiedad haya sido la condena a muerte y la ejecución del acusado.

A este resultado excepcional e inesperado contribuyeron, sin duda, muchos factores, entre ellos, también el peculiar tipo de actitud que Sócrates adoptó y puso de manifiesto en su defensa. Pues, distanciándose críticamente de muchas prácticas habituales en los alegatos de este tipo, Sócrates optó por realizar una defensa a través de la cual se mostraba intransigente en cuestiones de principios, presentando su actividad pública como fundada directamente en un conjunto de premisas y convicciones fundamentales, respecto de las cuales se mostraba completamente reacio a todo tipo de concesión y negociación. No se trataba simplemente del rechazo a una actitud pragmática que abandonara determinadas convicciones en favor de una supuesta utilidad más inmediata. Por el contrario, Sócrates creía estar obrando del único modo que le aseguraba, finalmente, no causar un verdadero daño, a sí mismo y a la ciudad toda. Lo que estaba en juego era, en definitiva, la oposición entre dos conjuntos de convicciones acerca del bien y la felicidad —las de Sócrates, por un lado, y las de la mayoría de quienes debían juzgar su conducta, por el otro—, oposición en virtud de la cual las razones alegadas por cada una de las partes así como sus respectivas representaciones acerca de lo que podría contar como una salida razonable resultaban, de algún modo, inconmensurables.

En dicha actitud de Sócrates frente a sus jueces juega, sin duda, un papel especialmente relevante el componente ético y religioso. Un aspecto importante para comprender la actitud general adoptada por Sócrates frente a los jueces reside en el hecho de que, en el marco de un proceso por impiedad, Sócrates presenta su actividad, precisamente, como un servicio al dios Apolo, es decir, como una

peculiar forma de la piedad frente a los dioses. Platón explota esta situación en todo su potencial, a la vez, trágico e irónico. Las actividades por las que se lo acusa de impiedad constituyen en su motivación inicial y básica, explica Sócrates, la respuesta a una exigencia del dios, expresada a través del oráculo.

Con todo, no es casual que haya podido tener lugar aquí un malentendido tan profundo entre las partes, ya que el tipo de servicio piadoso al dios que Sócrates cree necesario llevar a cabo tiene poco o nada que ver con las formas habituales de la piedad cívica ateniense. En tal sentido, Sócrates encarna, de hecho, una nueva forma de religiosidad, una forma de religiosidad vinculada a las tendencias centrales del movimiento cultural y espiritual de la Ilustración del siglo v[11].

Uno de los componentes esenciales de esta peculiar actitud socrática está dado por la conexión inmediata que Sócrates establece entre el respeto piadoso ante lo divino, por un lado, y la actitud crítica frente al saber y el conocimiento, propia de la reflexión filosófica, por el otro. Sócrates explica el origen de su actividad filosófica de indagación como un intento por interpretar el sentido de la sentencia del oráculo de Delfos, que declaraba, para su asombro, que no había ningún hombre que lo superase en sabiduría, mientras que él mismo creía estar consciente de los límites de su saber y se tenía a sí mismo por ignorante.

[11]El contraste entre la actitud corporizada por Sócrates y el trasfondo de la religiosidad tradicional ha sido nítidamente elaborado por H.G. Gadamer en un excelente estudio. Véase Gadamer (1990). El componente religioso en la actitud de Sócrates ha sido enfatizado por Mondolfo (1963) p.24 ss.

Justamente era el contraste entre lo que afirmaba el oráculo, por un lado, y lo que Sócrates mismo creía saber respecto de sí mismo, por el otro, lo que hacía imperioso que Sócrates se dedicara a establecer qué quería decir realmente el oráculo, sobre la base de la convicción de que el dios, en algún sentido, debía estar diciendo la verdad. Su actividad de indagación y cuestionamiento de aquellos que parecían, en principio, ser más sabios que él mismo, por poseer algún conocimiento especializado o, al menos, una cierta reputación pública de sabios, lo llevó finalmente a constatar que en todos los casos el saber —real o aparente— de sus interlocutores iba acompañado de una clara falta de conciencia de los límites de la competencia que dicho saber —real o supuestamente— les proporcionaba. Sobre esta base, Sócrates concluyó que la superioridad en sabiduría que le atribuía el oráculo sobre el resto de sus conciudadanos no aludía a la posesión de un peculiar saber de contenidos, que él mismo estaba consciente de no tener, sino más bien precisamente a su conciencia de los límites del propio saber.

La conciencia de los límites del propio saber constituye un modo peculiar de referirse de modo expreso a dicho saber, un modo situado en un plano de reflexión más alto que el correspondiente a la mera posesión y ejercicio de ese saber como tal. A falta de dicho componente reflexivo, piensa Sócrates, toda posesión de saber constituye potencialmente —al menos, en el caso del hombre, cuyo saber es siempre limitado— también una forma peculiar de error e ignorancia, pues lleva tendencialmente al sujeto a arrogarse conocimiento y competencia también en áreas y materias respecto de las cuales ya no sabe realmente nada. Liberar al sujeto que se halla en tales condiciones de esta peculiar —y

pertinaz— forma de error e ignorancia, haciéndole advertir precisamente los límites de su propio saber, es uno de los objetivos fundamentales del método refutatorio puesto en práctica por Sócrates. En este sentido, intrepreta Sócrates, el dios lo ha puesto como ejemplo de un tipo peculiar de sabiduría. Esta sabiduría está caracterizada ante todo, precisamente, por la conciencia de los límites del propio saber, y es como tal una sabiduría propiamente humana, por oposición al conocimiento acabado y perfecto, que sería más bien exclusivo de los dioses. Por lo mismo, la sabiduría humana involucra, a la vez, una peculiar forma de piedad. El que reconoce los límites del propio saber queda preservado el error de creerse sabio en el sentido habitual del término y permanece, a la vez, abierto a la debida actitud de respeto frente a aquello que, como lo divino mismo, lo supera en sabiduría.

Pero la función de Sócrates en la ciudad no queda adecuadamente descripta por referencia exclusivamente a la tarea de producir en sus interlocutores el reconocimiento de la propia ignorancia. Sócrates mismo presenta su tarea en la *Apología* como una tarea de exhortación a una vida verdaderamente humana, que dé más importancia a la virtud y los bienes del alma que al bienestar material y las posesiones exteriores. Junto a la conciencia de los límites del propio saber, la actitud socrática aparece así, al mismo tiempo, como fundada en ciertas convicciones sólidas acerca de lo que es mejor o más valioso como también acerca del modo de vida que resulta preferible para el hombre. Y tales convicciones son lo suficientemente fuertes como para que Sócrates prefiera morir perseverando en ellas, antes que seguir viviendo a costa de sacrificarlas y dañar así su propia alma.

Al menos en un primer nivel de análisis, hay una tensión manifiesta entre estos dos componentes esenciales de la actitud socrática, la conciencia de los límites del propio saber y la convicción fuerte en materias de crucial relevancia moral. De hecho, buena parte de la investigación más reciente en torno a la filosofía de Sócrates ha girado en torno de las paradojas que involucraría la actitud socrática: Sócrates *no sabe*, pero es sabio porque *sabe* que no sabe; Sócrates *no sabe* cómo definir las nociones morales básicas como la piedad, la justicia o la valentía, que son objeto habitual de sus indagaciones, pero *sabe* que lo más importante son la virtud y los bienes del alma, al punto de estar dispuesto a morir, con tal de no actuar de modo contrario a sus convicciones, etcétera[12].

No es claro hasta qué punto Sócrates mismo estuvo en condiciones de diagnosticar y, eventualmente, de resolver satisfactoriamente todas las dificultades vinculadas con este complejo entramado de problemas. Pero hay razones para pensar que, lejos de ver como incompatibles la búsqueda de la virtud y el reconocimiento de la propia ignorancia, Sócrates apuntaba más bien hacia una dimensión en la cual ambos aspectos resultan tendencialmente convergentes. Pues si la ignorancia es un mal para el alma, tanto más lo será allí donde no es reconocida como tal y puede así incluso pasar falsamente por conocimiento. Donde el saber es finito y falible, como en el caso del hombre, todo genuino conocimiento se obtiene por el cami-

[12]Para una lúcida discusión crítica de las principales paradojas de la posición socrática con relación al conocimiento véase ahora Carone (1997). Sobre el tema de la declaración socrática de ignorancia véase también Vlastos (1994) p. 39-66, 67-86.

no de la superación del error y la ignorancia. Y el primer paso para ello consiste, en definitiva, en reconocer como tales el error y la ignorancia mismos. Tal es, al menos, en parte también el significado de la famosa sentencia socrática, según la cual la vida humana no debe sustraerse a la necesidad de ser sometida a permanente examen, si es que de veras pretende ser una vida genuinamente humana (*Apología* 38a).

4. *La presente traducción*

Como base para la traducción he empleado la versión del texto griego fijada por W.S.M. Nicoll para la nueva edición de Platón que se ha comenzado a publicar recientemente en el marco de la colección Oxford Classical Texts, como reemplazo de la vieja edición de J. Burnet[13]. No me he apartado del texto de Nicoll más que en una sola ocasión, indicada en nota en el lugar correspondiente (véase abajo 40a y nota complementaria 95 en p. 133).

De acuerdo con los lineamientos generales de la Colección "Los Clásicos" he intentado dar una versión que facilite el acceso de un público amplio y que resulte cercana en lo posible al uso actual del español, pero sin sacrificar precisión ni perder todo contacto con la sintaxis y el estilo del original. Por lo mismo, en varios pasajes no me pareció deseable nivelar, sin más, todo motivo o énfasis de tipo retórico, pues eso hubiera significado dejar de lado una característica importante del estilo platónico en este escrito.

[13]Véase Duke *et alii* (1995).

Entre las traducciones a diversas lenguas modernas que he consultado debo mencionar, en español, las versiones de J. Calonge Ruiz y L. Noussan Lettry[14], que sobresalen por su balance estilístico, pero dentro de una concepción diferente de la aquí intentada; la de C. Eggers Lan[15], que, menos precisa en sintaxis y estilo, destaca por la erudición de sus notas y comentarios; y finalmente también la de G. Godoy[16], una traducción austera y muy ajustada, que ha sido ampliamente utilizada en Chile durante largas décadas y que la presente versión viene ahora a reemplazar. También debo mencionar las clásicas traducciones de H. Tredennick al inglés[17], de M. Croiset al francés[18] y de F. Schleiermacher al alemán[19].

En materias de interpretación filológica e histórica, la edición anotada del texto griego debida a J. Burnet no ha sido todavía superada[20]. También la edición anotada de J. Riddell sigue siendo de utilidad en muchas cuestiones de detalle, y va acompañada de un excelente digesto de giros y expresiones platónicas[21]. A estas dos ediciones clásicas, se agrega ahora el comentario debido a E. de Strycker y S. R. Slings, que abunda también en observaciones de tipo filológico y gramatical[22]. Dos ediciones anotadas más re-

[14]Véase Lledó *et alii* (1981); Noussan Lettry (1973).

[15]Eggers Lan (1966).

[16]Godoy (1996); véase también Godoy (1980).

[17]Véase H. Tredennick, "Sócrates' Defense (Apology)" en Hamilton-Cairns (1963) p. 3-27.

[18]Véase Croiset (1920).

[19]Véase Hofmann (1990) p. 1-69.

[20]Burnet (1924).

[21]Riddell (1867).

[22]Véase de Strycker-Slings (1994).

cientes, de tipo escolar, resultan útiles en materia de sintaxis, léxico y referencias textuales: la inglesa de J.J. Helm y la alemana de F.J. Weber[23].

La traducción ofrecida va acompañada de un conjunto de notas y de unos análisis de contenido que preceden a cada sección del texto. La finalidad inmediata de los análisis consiste en proveer una reconstrucción de la argumentación desarrollada en la sección correspondiente del texto, que permita apreciar su alcance, sus presuposiciones y eventualmente también los problemas que involucra. Por su parte, las notas son de dos tipos. Las colocadas al pie de página están destinadas a prestar ayuda en la lectura, y a facilitar la comprensión inmediata del texto. Contienen aclaraciones de términos o giros así como referencias históricas o textuales, pero no discuten problemas ni abordan aspectos relativos a la interpretación. Estas dos últimas funciones han quedado reservadas para las notas complementarias, agrupadas por separado detrás de la traducción. Sin embargo, dadas las características de la presente edición, las notas complementarias no pretenden ningún tipo de exhaustividad y no proveen un comentario detallado del texto, sino que se limitan a discutir con mayor amplitud algunas pocas cuestiones de importancia para una interpretación de conjunto. Puesto que no están destinadas a facilitar la comprensión en una primera lectura, el lector no interesado en discusiones más técnicas o de detalle puede omitir, sin más, su lectura.

En la elaboración de los análisis y las notas he acudido a una considerable cantidad de trabajos especializados, a

[23]Véase Helm (1981); Weber (1995).

los cuales remito de modo expreso en los lugares correspondientes. Además de la clásica edición anotada de Burnet, ya citada, me han sido de especial utilidad, ente las contribuciones más recientes, los trabajos de Th. C. Brickhouse y N.D. Smith[24], de G. Vlastos[25], de C.D.C. Reeve[26], y de A. Gómez-Lobo[27], así como los ensayos contenidos en las compilaciones editadas por H.H. Benson y G. Vlastos[28].

[24]Véase Brickhouse-Smith (1989) y (1994).
[25]Véase Vlastos (1991) y (1994).
[26]Véase Reeve (1989).
[27]Véase Gómez-Lobo (1989) y (1993).
[28]Véase Benson (1992) y Vlastos (1971).

DIVISIÓN DEL CONTENIDO

Siguiendo a Burnet[29], he dividido el contenido de la obra en siete secciones principales, una de ellas con subdivisiones internas. El esquema de esta división del contenido es el siguiente:

I. Proemio (17a-18a)
II. Plan de la defensa (18a-19a)
III. Defensa de Sócrates
    1. Defensa contra las primeras acusaciones (19a-24b)
    2. Defensa contra la acusación de Meleto (24b-28a)
IV. La misión divina de Sócrates (28a-34b)
V. Epílogo (34b-35d)
VI. Contrapropuesta tras el veredicto de culpabilidad (35e-38b)
VII. Después de la imposición de la pena (38c-42a)

Las secciones I-V corresponden al primer discurso de Sócrates, es decir, a su alegato de descargo. La sección VI contiene el segundo discurso, pronunciado después del veredicto de culpabilidad, con la contrapropuesta de pena frente a la solicitud de pena de muerte elevada por los acusadores. La sección VII, por último, corresponde a la tercera intervención de Sócrates, al dirigirse a los jueces tras conocerse la decisión a favor de la condena a muerte[30].

[29]Cf. Burnet (1924).
[30]Para un buen resumen del desarrollo de *Apología* véase Guthrie (1990) p. 85-92.

Platón

APOLOGÍA DE SÓCRATES

I. Proemio (17a-18a)

En este exordio con que introduce su defensa, Sócrates manifiesta su asombro ante el tenor de las acusaciones dirigidas en su contra, y ante la elocuencia y persuasividad del alegato de sus acusadores. Por su parte, Sócrates niega tener especiales habilidades oratorias, y expresa su intención de no apelar al mismo tipo de retórica para hacer su defensa, cuyo poder de convicción deberá basarse tan sólo en la veracidad de lo que va a decir en ella. En tal sentido, Sócrates pide a los jueces que le permitan apelar a su modo habitual de hablar en público, y que no atiendan al estilo y la forma exterior de su alegato, sino tan sólo a su contenido.

No sé, señores atenienses[1], qué efecto han producido 17a
mis acusadores en ustedes. Pues a mí, al menos, casi
me hicieron olvidarme de quién soy. Tan persuasi-
vamente hablaron. Y, sin embargo, prácticamente
nada de lo que han dicho es verdad. Pero entre las
muchas mentiras que dijeron hay una que me causó
especial asombro: cuando les advirtieron que harían
bien en precaverse de que no los engañe, puesto que
soy hábil para hablar. En efecto, me pareció lo más b

[1]Ver nota complementaria p. 107.

desvergonzado de su parte que no hayan tenido reparos, a pesar de que enseguida los refutaré de hecho, cuando quede de manifiesto que no soy en absoluto hábil para hablar, excepto que llamen "hábil para hablar" al que dice la verdad. Pues si es esto lo que quieren decir, entonces yo mismo convendría en que soy un orador, aunque no al modo de ellos[2]. En efecto, ellos, como acabo de afirmar, poco o nada verdadero han dicho. Yo, en cambio, les haré oír toda la verdad.

Desde luego, por Zeus, no oirán ustedes, señores atenienses, bellas formulaciones adornadas con gi-
c ros y términos <escogidos>, como las de ellos, sino cosas dichas improvisadamente con las palabras que se me ocurran. Porque estoy seguro de que lo que voy a decir es justo. Así que ninguno de ustedes espere otra cosa[3]. Pues, sin duda, tampoco sería adecuado, señores, que, a mi edad, me presente ante ustedes como lo haría un muchacho que intenta dar forma a un discurso.

Pero hay sobre todo una cosa, señores atenienses, que necesito y les pido: si advierten que apelo en mi defensa al mismo tipo de conversación que suelo emplear también en el ágora junto a las mesas de los cambistas, donde muchos de ustedes me han oído, y en otras partes, no se asombren ni alboroten por ello.

[2]Ver nota complementaria p. 107.

[3]Obviamente, esta advertencia se refiere al modo en que Sócrates piensa desarrollar su discurso, es decir, a su renuncia a valerse de los procedimientos formales típicos de la retórica, y no a la declaración de que lo que va a alegar en su favor es verdadero y justo.

Pues la situación es la siguiente: ésta es la pri- d
mera vez que subo al estrado de un tribunal, a pesar de que tengo ya setenta años, y ocurre que me siento simplemente como un extraño frente al modo de hablar propio de este lugar[4]. Ahora bien, si yo fuera realmente un extranjero[5], ustedes me disculparían, por cierto, que me exprese en el dialecto y
en el modo de hablar en los que fui educado. Así 18a
también les pido ahora algo que, por mi parte, creo justo: que no se preocupen del modo como me expreso, sea mejor o peor, y que consideren y pongan atención tan sólo al hecho de si es justo o no lo que digo. Pues en esto consiste la virtud del juez, y la del orador, en decir la verdad[6].

[4]Ver nota complementaria p. 108.

[5]Hay aquí un juego de palabras entre la declaración de encontrarse 'como un extraño' o 'ajeno' *(xénos écho)* respecto del modo de hablar frente al tribunal, por un lado, y la referencia al caso de un 'extranjero' *(xénos)* que tuviera que expresarse frente a quienes lo reciben como huésped en su patria, por el otro.

[6]'Virtud' es la traducción que he dado para el término griego *areté*. He optado por esta solución tradicional, sobre todo, por la ventaja que ofrece poder mantenerla en todos los casos a lo largo del texto. Pero los términos 'virtud' y *areté* no son equivalentes perfectos y tienen, en muchos casos, connotaciones diferentes. Una diferencia importante está dada por el hecho de que *areté* se emplea más frecuentemente que 'virtud' con un significado carente de connotación moral. En este sentido amplio, *areté* significa tanto como la 'excelencia' o el 'buen cumplimiento de la función' de algo, con cierta connotación de 'eficacia'. En este sentido no específicamente moral del término, Platón habla a veces de la *areté* de un cuchillo o de un caballo de tiro, para aludir a la eficacia en el cumplimiento de la función propia de cada uno (cf. p. ej. *República* I 352d ss.). También nuestro término 'virtud' admite usos extramorales, como, por ejemplo, cuando se habla de las 'virtudes curativas' de una sustancia, para aludir a sus propiedades terapéuticas. Pero estos usos son poco frecuentes en el

II. Plan de la defensa (18a-19a)

Sócrates expone y fundamenta brevemente el orden de tratamiento que ha escogido seguir en su defensa. Primero va a defenderse de ciertas acusaciones antiguas de tipo informal, difundidas por personas hostiles a él y a sus actividades. Después se defenderá de los cargos formulados formalmente en su contra por sus actuales acusadores. Este orden de tratamiento se justifica por dos razones: en primer lugar, porque las antiguas acusaciones informales y la falsa imagen pública de su persona derivada de su difusión constituyen, a juicio de Sócrates, el origen remoto de las actuales acusaciones formales; en segundo lugar, porque muchos de los jueces que tienen ahora la misión de juzgarlo han estado expuestos desde muy jóvenes a la influencia de quienes difundían tales calumnias en su contra. En tal sentido, Sócrates explica que no teme tanto a los nuevos cargos que se le hacen, sino más bien a la posibilidad de que los jueces estén todavía sujetos a la influencia de las muchas calumnias sobre su persona que oyeron desde niños, de parte de personas mayores a cargo de su crianza y educación.

18a Pues bien, señores atenienses, en primer lugar, es justo que me defienda de las primeras acusaciones falsas en mi contra y de mis primeros acusadores, y luego de las acusaciones y los acusadores que han aparecido después.

---

español actual. En el presente contexto, la referencia a la *areté* del juez y del orador tiene, en primera instancia, un alcance extramoral. Sócrates no alude, directamente, a las cualidades morales del juez y del orador, sino más bien a las exigencias que uno y otro deben satisfacer, si esperan dar buen cumplimiento a su función específica. Con todo es obvio que, al menos indirectamente, el punto tiene también implicaciones morales.

En efecto, también en el pasado, y hace ya mu- b
chos años, han surgido ante ustedes muchos acusadores míos, que tampoco dijeron nada verdadero. A ellos temo más que a Ánito y sus compañeros[7]. Pues, aunque también éstos son temibles, aquéllos lo son todavía más, ya que, teniendo a cargo a la mayoría de ustedes desde la infancia[8], los persuadían, haciendo acusaciones completamente falsas en mi contra, de que hay un tal Sócrates, sabio varón, que especula acerca de los fenómenos celestes e investiga todas las cosas subterráneas, y que convierte al argumento más débil en el más fuerte.
Quienes han difundido tal fama, señores atenienses, c
son mis acusadores más temibles, pues quienes los oyen piensan que los que investigan tales cosas ni siquiera creen en los dioses[9].

Además, estos acusadores son numerosos y vienen acusándome hace ya mucho tiempo. Y, para

[7]Esta referencia a Ánito y quienes lo secundan da a entender que, pese a ser Meleto quien aparece como acusador formal, es Ánito, y no el joven Meleto, el verdadero promotor de la acusación. En su interrogatorio a Meleto, Sócrates pondrá de relieve reiteradamente que el joven no tiene una idea cabal del significado de los cargos que está haciendo, y que nunca se ha preocupado realmente por los asuntos que constituyen la materia de sus acusaciones. Véase 25c, 26a.

[8]La expresión 'tener a cargo' *(paralambánein)* alude, básicamente, a la función de los maestros y preceptores en quienes los padres delegan parte importante de la crianza y educación de los hijos. Sin embargo, puede estar tomada aquí en un sentido lo suficientemente amplio como para aludir a cualquier tipo de influencia importante en la formación del carácter y las opimones de la gente joven. De hecho, Sócrates incluye poco después al comediógrafo Aristófanes entre quienes han influido de este modo sobre la generación de sus actuales jueces.

[9]Ver nota complementaria p. 111.

peor, les hablaron a ustedes a una edad en la que más fácilmente les hubieran dado crédito, puesto que algunos de ustedes eran niños o muchachos, realizando prácticamente un juicio en ausencia, sin que nadie pudiera defenderse[10]. Y lo más absurdo de todo es que ni siquiera se puede conocer ni seña-
d lar sus nombres, excepto el de uno, que es escritor de comedias[11]. Pero los más difíciles <de enfrentar> son todos aquellos que los convencían a ustedes mediante la envidia y la calumnia[12], y también aque-

[10]La expresión *erémen* (sc. *díken) kategoreîn,* que he traducido por "realizar un juicio en ausencia", es de carácter técnico-forense. Alude a los procesos llevados a cabo en ausencia del acusado, por no presentarse éste ante el tribunal. Sin embargo, la aclaración "sin que nadie pudiera defenderse" *(apologouménou oudenós)* parece dar a la expresión un giro diferente: Sócrates sugiere que, en su caso, el 'juicio en ausencia' ha consistido más bien en que se lo acusó sin darle ocasión de defenderse, pues se lo hizo de modo informal y a través de calumnias y murmuraciones. Poco después señala Sócrates que, en este caso, no es el acusado, sino que más bien son los acusadores quienes no han acudido al tribunal y prefirieron quedar en el anonimato, de modo que deberá limitarse a refutarlos sin que ellos mismos le contesten. Véase 18d.

[11]Se refiere al comediógrafo Aristófanes, quien en su obra las *Nubes* pone a Sócrates como protagonista, y lo presenta de un modo que ha prestado sustento a su falsa imagen de filósofo de la naturaleza y sofista, sospechoso de ateísmo. Un personaje de la obra, Estrepsiades, que se siente estafado por la enseñanza impartida por Sócrates tanto a él mismo como a su hijo, quiere finalmente incinerar a Sócrates junto con su discípulo Querefonte, y le echa en cara el haber blasfemado contra los dioses (véase *Nubes* 1455-1509). Para un examen de la presentación de Sócrates por Aristófanes véase Dover (1971); Nichols (1987) p. 7-28.

[12]"Envidia" es la traducción de *phthónos,* palabra que puede significar también 'odio', 'resentimiento'. A su vez, "calumnia" traduce el término *diabolé,* que aparece reiteradamente en el texto y presenta una importante oscilación de significado, ya que puede aludir a la calumnia misma o bien a sus efectos en quienes quedan persuadidos de ella. En el segundo

llos que, convencidos ya ellos mismos, convencían <a su vez> a otros. Pues no es posible hacer subir a este estrado a ninguno de ellos ni refutarlo, sino que habrá que defenderse, sin más, como combatiendo con sombras, y refutarlos sin que nadie conteste.

Pues bien, concédanme entonces que mis acusadores han sido, como digo, de dos clases: unos, los que me han acusado recientemente, y otros, a los que me estoy refiriendo, que lo han hecho hace mucho e
tiempo. Y acepten que debo defenderme primero de éstos, pues ustedes los oyeron antes y más frecuentemente que a los que han aparecido después.

Ahora tengo que defenderme, señores atenienses, e intentar quitarles en un tiempo tan breve este
prejuicio que han adquirido a lo largo de tanto tiem- 19a
po. Quisiera, por cierto, que así resultase, si ello es mejor tanto para ustedes como para mí, y lograr algo con mi defensa. Pero creo que será difícil, y no se me oculta cuánto. Pero que la cosa tome el rumbo que sea grato al dios. Por mi parte, tengo que obedecer a la ley y defenderme.

---

caso, el término debe traducirse más bien por 'prejuicio' (véase p. ej. 19a, 19b, 20c, 20d, etc.). El alcance de la expresión "mediante la envidia y la calumnia" parece ser: los antiguos acusadores avivaban la envidia o el resentimiento contra Sócrates por medio de calumnias.

III. Defensa de Sócrates

1. Defensa contra las primeras acusaciones (19a-24b)

Sócrates comienza la defensa en contra de las primeras acusaciones informales enumerando los cargos, a la manera de una acusación formal. Los cargos principales, que aparecen reflejados en la parodia de su figura realizada por Aristófanes, son tres, a saber: 1) indagar las cosas subterráneas y las del cielo, 2) convertir el argumento más débil en el más fuerte, y 3) enseñar a otros lo indicado en 1) y 2). El cargo 1) vincula a Sócrates con la temática de los primeros filósofos de la naturaleza y proyecta sobre él la sospecha de ateísmo, cargo formulado también contra filósofos como Anaxágoras. Los cargos 2) y 3), en cambio, asimilan a Sócrates más bien a los sofistas y maestros de oratoria, cuyas actividades estaban en auge en ese entonces. Respecto del cargo 1), Sócrates no critica directamente ese tipo de indagaciones, pero niega tajantemente poseer conocimientos de esa índole o haberse ocupado alguna vez de tales temas en sus conversaciones. Respecto de los otros cargos, su actitud es más matizada: no hace referencia expresa al cargo 2), sino que concentra su argumento en el rechazo del cargo 3), señalando que nunca actuó como maestro pago, al modo de los sofistas. Puede no ser casual que Sócrates evite referirse aquí expresamente al cargo de convertir el argumento más débil en el más fuerte, pues el método socrático de discusión, con su componente refutatorio, presenta indudablemente una semejanza exterior con las prácticas de discusión de los sofistas. Sócrates puede haber pensado que no era conveniente basar su estrategia de defensa en disquisiciones acerca de las diferencias de ambos métodos de discusión, y haber optado así más bien por enfatizar las diferencias de motivación respecto de las actividades de los sofistas, insistiendo en el carácter profesional y lucrativo de éstas.

En apoyo de su rechazo de estos cargos Sócrates ofrece una explicación del origen de su reputación de sabio, a la cual aluden expresamente

las acusaciones referidas. A tal fin, cuenta la famosa historia vinculada con la sentencia del oráculo de Delfos, que habría declarado que ningún hombre lo superaba en sabiduría. Ante el asombro que le produjo esta declaración del oráculo, Sócrates —que no se consideraba sabio sino más bien ignorante— decidió asumir la tarea de interpretar el sentido de la sentencia, como misión al servicio del dios Apolo, a quien estaba consagrado el oráculo de Delfos, partiendo del presupuesto de que el dios en algún sentido debía estar diciendo la verdad. Tal fue el origen de su actividad pública de indagación y examen de quienes, en principio, parecían ser más sabios, como los políticos, los poetas e incluso los artesanos. El resultado de esta tarea de examen fue doble. Por un lado, Sócrates llegó finalmente a comprender que cuando el oráculo le atribuía una cierta sabiduría, incluso superior a la del resto, lo hacía en un sentido muy peculiar del término: la sabiduría de Sócrates no consistía en la posesión de un tipo especial de saber de contenidos sobre algún asunto importante, sino más bien en la conciencia de la propia ignorancia o, dicho de modo más preciso, en la conciencia de los límites del propio saber. A esta peculiar sabiduría la llama Sócrates 'sabiduría humana', por oposición a la pretendida sabiduría en asuntos divinos que le atribuía el cargo de indagar las cosas celestes y subterráneas. Por otro lado, la misma actividad de indagación y examen de los que parecían ser sabios hizo que, paradójicamente, mucha gente comenzara a atribuirle al propio Sócrates el tipo de sabiduría que sus interlocutores se jactaban de poseer, y que Sócrates mismo negaba tener, ya que a través de la refutación Sócrates aparecía finalmente como superior a esos hombres presuntamente sabios. Esta aparente superioridad de Sócrates motivó su popularidad entre los jóvenes, que comenzaron a seguirlo y a tratar de imitar su método refutatorio.

Junto con dar razones en contra de la plausibilidad de las antiguas acusaciones informales, Sócrates reconstruye así en sus elementos fundamentales el trasfondo de los cargos hechos por los nuevos acusadores en su presentación formal.

19a Recapitulemos, entonces, desde el comienzo cuál ha sido la acusación de la que procede el prejuicio en
b mi contra, el cual ha llevado después a Meleto, que le dio crédito, a presentar su escrito acusatorio. Veamos qué dicen los que han levantado estas calumnias en mi contra. Es preciso leer sus acusaciones como si se tratara de una declaración jurada: "Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe indagando las cosas subterráneas y las del cielo, convirtiendo el argumento más débil en el más fuerte,
c y enseñando a otros estas mismas cosas". Tal es su acusación.

En efecto, ustedes mismos lo vieron en la comedia de Aristófanes: allí un tal Sócrates, que se columpia de un lado a otro, declara que anda por los aires[13] y dice muchas otras tonterías de las cuales yo no sé absolutamente nada. Y no digo esto con la intención de menospreciar tal ciencia, si hay alguien que sea sabio en tales cosas. ¡No vaya a ser que Meleto me haga procesar por esta causa! Pero el punto es, señores atenienses, que yo no tengo parte en ninguna de esas cosas. Pongo como testigo de esto a la
d mayoría de ustedes mismos, y les pido a todos los que me hayan oído dialogar alguna vez —y tal es el caso de muchos de ustedes— que se instruyan e informen mutuamente. Infórmense, pues, unos a otros

[13]Véase *Nubes* 218 ss. Sócrates aparece en la escena sostenido en el aire por una especie de gancho amarrado a una cuerda, que lo hace bambolearse sobre las cabezas de Estrepsíades y un discípulo. La expresión "andar por los aires" *(aerobateîn)* remite a *Nubes* 225, donde debe leerse en el doble sentido de levitar y de "andar por las nubes", como parte de una caricatura de la actitud especulativa del filósofo.

respecto de si alguno de ustedes me oyó alguna vez discurrir, poco o mucho, sobre tales temas[14]. A partir de ello concluirán que también las otras cosas que la gente dice de mí son de la misma índole.

Pero, desde luego, nada de eso es verdad. Y si oyen a alguien decir que yo intento instruir a los hombres y gano <así> dinero, tampoco esto es e
cierto. Claro que también me parece bueno que alguien pueda instruir a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Elis[15]. En efecto, señores, cada uno de ellos es capaz de ir de ciudad en ciudad y persuadir a los jóvenes, que bien podrían conversar gratis con cualquiera de sus conciudadanos, de que dejen de lado la compañía de éstos para ir a juntarse con ellos, pagándoles a 20a
cambio dinero y quedándoles encima agradecidos.

A propósito, se encuentra entre nosotros también otro hombre sabio, procedente de Paros, que, según me he enterado, se halla de visita en la ciudad. Pues casualmente me topé con un hombre que ha gastado

[14]Ver nota complementaria p. 112.

[15]Gorgias de Leontinos es el famoso orador y maestro de retórica, que aparece como uno de los interlocutores principales de Sócrates en el diálogo platónico titulado precisamente *Gorgias*. Pródico de Ceos e Hipias de Elis son dos famosos sofistas, que aparecen como personajes secundarios en el diálogo *Protágoras* (véase su pintoresca presentación en 315b). (Hipias aparece, además, como personaje principal en otros dos diálogos, a saber: *Hipias mayor* e *Hipias menor*, de los cuales el primero, sin embargo, es objeto de prolongada discusión respecto de su autenticidad.) En el presente pasaje de *Apol.* los tres personajes mencionados estaban aún con vida en el momento del juicio. En cambio, Protágoras, la otra gran figura de la sofística, había muerto ya.

más dinero en sofistas que todos los otros juntos. Me refiero a Calias, el hijo de Hipónico[16]. Entonces, como tiene dos hijos, lo interrogué. "Calias" —dije— "si tus hijos hubieran sido potros o becerros, hubiéramos podido conseguirles un cuidador y pagarle para que los hiciera aptos y buenos en la virtud que
b les corresponde[17]. En este caso, debería tratarse de un cuidador de caballos o de un agricultor. Ahora bien, puesto que <tus hijos> son seres humanos, ¿qué cuidador piensas conseguirles? ¿Quién es experto en esta clase de virtud, es decir, la humana y cívica? Pues creo que habrás examinado el asunto, en razón de que tienes hijos. ¿Hay alguien así o no?" —pregunté. "Claro que sí. " —dijo él. "¿Quién es, de dónde viene y por cuánto enseña?" —pregunté yo. "Es Eveno, Sócrates," —respondió—, "viene de Paros[18], y <cobra> cinco minas[19]". Y yo consideré dichoso a Eveno, si realmente poseía tal arte y lo

[16]Calias, el hijo de Hipónico, es el anfitrión ateniense de Protágoras, Hipias y Pródico, en cuya casa se desarrolla el encuentro entre Sócrates y Protágoras que provee la trama del *Protágoras* de Platón. Hijo de una familia aristocrática, pasaba por ser el ateniense más rico de su tiempo y uno de los hombres más ricos en toda Grecia, pero en sus extravagancias terminó por dilapidar su fortuna. A su ruina económica contribuyeron decisivamente, al parecer, sus desmedidos gastos para pagar los servicios de múltiples sofistas. Véase también *Crátilo* 391b y *Protágoras* 314c ss.

[17]Para este empleo de la noción de 'virtud' *(areté)* véase arriba nota 6.

[18]Eveno de Paros es un poeta elegíaco de mediocre talento, seguidor e imitador de Teognis. Se han conservado algunos fragmentos de sus elegías, las cuales se ocupaban de temas vinculados con la educación. Platón lo menciona en otros pasajes como poeta y orador (cf. *Fedón* 60d; *Fedro* 267a).

[19]Ver nota complementaria p. 113.

enseñaba tan atinadamente[20]. Pues yo mismo me c
enorgullecería y me jactaría si tuviera esos conocimientos. Pero, por cierto, no los tengo, señores atenienses.

Alguno de ustedes podría tal vez objetar: "Pero, Sócrates, ¿cuál es tu ocupación? ¿De dónde han surgido estos prejuicios en tu contra? Pues no habrá sido porque no te ocupabas de nada más notable que los demás por lo que han surgido luego esta fama y estos rumores, a no ser que <efectivamente> hayas hecho algo diferente que la mayoría. Dinos, pues, qué es, a fin de que no nos hagamos
un juicio apresurado sobre ti". Si alguien me habla d
de este modo, me parece que lo que dice es justo. De modo que intentaré mostrarles a ustedes qué

[20]"Arte" traduce aquí el término griego *téchne*, el cual se aplica a todas las actividades de tipo técnico-productivo, desde los oficios manuales y artesanías, pasando por actividades técnico-profesionales como las del navegante y el médico, hasta las vinculadas con lo que modernamente se denomina 'bellas artes' (literatura, pintura, escultura, música). Aunque su uso en este sentido amplio ya no es tan frecuente, también nuestra palabra 'arte' puede aplicarse de un modo que cubre prácticamente el mismo universo de actividades, y no sólo las 'bellas artes'. Así, por ejemplo, se habla a veces de 'artes manuales', del 'arte del carpintero' o bien del 'arte médico', etc. El término griego *téchne* alude, ciertamente, a determinados tipos de actividades, pero acentúa en todos los casos el hecho de que se trata de actividades ejecutadas sobre la base de un cierto saber especializado de tipo técnico. En el uso socrático-platónico este aspecto es lo suficientemente determinante como para que el término *téchne* signifique en muchos casos 'ciencia' o 'saber estricto', en el mismo sentido que el término *epistéme* (véase Roochnik [1992]). La temática del saber de expertos ha jugado un papel muy importante en la indagación de Sócrates, y del Platón temprano, en torno al conocimiento y la educación moral (para este punto véase, p. ej., Woodruff [1992] esp. p. 90 ss.; Irwin (1995] cap. 5).

es lo que me ha creado esta reputación, y también este prejuicio <en mi contra>[21]. Escuchen, pues.

Posiblemente les parezca a algunos de ustedes que estoy bromeando. Pero sepan bien que les diré toda la verdad. En efecto, señores atenienses, no he adquirido esta reputación por ninguna otra causa que por una especie de sabiduría. ¿Y qué clase de sabiduría? Justamente aquella que es, tal vez, una sabiduría humana. Pues parece realmente que soy sabio en ella. Tal vez alguno de los que mencioné antes pueda ser sabio en una sabiduría superior a
e la propia del hombre, o no sé cómo llamarla. Pero yo, por mi parte, no estoy en posesión de ella, y el que lo afirme miente y habla por causa de los prejuicios en mi contra.

Y no reaccionen airadamente contra mí, señores atenienses, si acaso les parece presuntuoso lo que voy a decir. Pues el relato que haré no lo presento como propio, sino que me remitiré a quien lo ha dicho, que es alguien en quien ustedes confían. Respecto de mi sabiduría, si lo es, y en qué consiste, les presentaré como testigo al dios de Delfos[22].

[21]La 'reputación' de Sócrates alude a su fama de sabio. El 'prejuicio' en su contra se refiere, en cambio, a su falsa imagen pública de filósofo natural y sofista, sospechoso de ateísmo y de corromper a la juventud. Ambos aspectos están sutilmente relacionados, pero conviene distinguirlos.

[22]El oráculo de Delfos estaba consagrado al dios Apolo, que emitía sus sentencias y profecías a través de una pitonisa. Fue el más importante entre los oráculos griegos y un centro de irradiación del culto a Apolo.

Ustedes conocieron seguramente a Querefonte[23]. Fue amigo mío desde joven, y miembro, como ustedes, del partido democrático; como ustedes, marchó al destierro en aquella oportunidad, y también regresó con ustedes. Ustedes saben cómo era Querefonte, cuán impetuoso era en lo que emprendía. Sucedió así que fue una vez a Delfos y se atrevió a preguntarle al oráculo lo siguiente —y, como digo, no vayan a reaccionar airadamente, señores. Le preguntó, en efecto, si había alguien más sabio que yo. La pitonisa le respondió entonces que nadie era más sabio. Y de esto les podrá dar testimonio su hermano, que está aquí presente, puesto que Querefonte ha muerto[24]. 21a

Consideren ahora para qué les cuento esto. Quiero d
enseñarles de dónde surgió el prejuicio en mi contra. En efecto, cuando me enteré de lo sucedido, quedé haciéndome la siguiente reflexión: "¿Qué quiere decir realmente el dios? ¿Qué enigma está planteando? Pues yo no tengo en absoluto conciencia de ser sabio. ¿Qué quiere entonces decir cuando declara que yo

[23]Querefonte fue uno de los antiguos compañeros y seguidores de Sócrates, desde los comienzos de su actividad pública. Aparece ridiculizado junto con Sócrates en las *Nubes* de Aristófanes. A diferencia de otros seguidores de Sócrates -como, por ejemplo, Critias- fue, según se indica aquí, simpatizante del partido democrático. Algunos años antes del juicio, en el 404 a. C., debió marchar al exilio junto con otros miembros del partido, ante la instauración del régimen oligárquico de los Treinta Tiranos, promovida por Esparta tras la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso. Retornó a Atenas hacia el 403, pero murió antes del juicio a Sócrates.

[24]Se trata posiblemente de Querécrates, mencionado por Jenofonte en *Memorabilia* II 3, 1.

soy sapientísimo?[25] Pues, por cierto, no puede estar mintiendo, ya que no le es lícito"[26]. Y durante mucho tiempo estuve dudando acerca de lo que quería realmente decir. Más tarde, a duras penas, me aboqué a investigarlo del siguiente modo. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, pensando que de ese
c modo, en caso de ser factible, podría refutar la sentencia del oráculo, y declararle así a éste: "aquí hay alguien que es más sabio que yo, pero tú has dicho que yo lo era". Entonces lo sometí a examen —no necesito dar su nombre, pero era un político a quien estuve examinando, señores atenienses, cuando hice esta experiencia; y, al dialogar con él, llegué a la convicción de que si bien muchos creían que este hombre era sabio, y sobre todo también él mismo así lo creía, en realidad no lo era. Y enseguida intenté mostrarle
d que no era sabio, aun que creía serlo. Fue así como me volví odioso para él y para muchos de los allí presentes. Al irme, me hice la siguiente reflexión: yo soy más sabio que este hombre, pues parece que ninguno de los dos sabe nada admirable ni valioso, pero él cree saber algo, aunque no lo sabe, mientras que yo no lo sé, pero tampoco creo <saberlo>. Me pareció, por tanto, que era más sabio que él, aunque más no fuera por esa pequeña diferencia, es decir, que
e no creo saber lo que no sé. Acudí entonces a otro de los que parecían ser más sabios, y volví a tener esta misma impresión. Y también aquí me gané el odio de éste y de muchos otros.

[25]Ver nota complementaria p. 114.
[26]Ver nota complementaria p. 117.

Después de esto acudí a uno tras otro. Y aunque percibía con pena y temor que estaba despertando odios, seguía pareciéndome necesario dar mayor importancia a lo concerniente al dios. Debía, pues, ir a todos aquellos que parecían saber algo, a fin de seguir investigando qué quería decir el oráculo. Y, por el perro[27], señores atenienses —pues debo decir- 22a
les la verdad—, lo que me ocurrió fue lo siguiente: al indagarlos de conformidad con <lo dicho por> el dios, me pareció que los de mayor reputación eran deficientes casi por completo, mientras que otros, que parecían ser inferiores, eran hombres mejor dotados para ser sensatos[28]. Es preciso entonces que les muestre el azaroso camino que tuve que seguir, como quien está obligado a llevar a cabo una serie de trabajos...[29] ¡Y tan sólo para que el oráculo terminara por hacérseme irrefutable![30].

[27]La expresión, un tanto extraña para nosotros, parece ser una antigua fórmula de juramento, conocida como juramento de Radamente. Su empleo tiene carácter eufemístico. Para la figura de Radamante véase abajo nota 98.

[28]La expresión 'para ser sensatos' (*pròs tò phronímos échein)* parece aludir al hecho de que los que gozaban de menor reputación estaban, paradójicamente, más cerca de poder adoptar una actitud razonable respecto de sí mismos, precisamente por verse, desde el principio, más directamente confrontados con los límites de sus propias habilidades y competencias.

[29]El pasaje contiene claras alusiones mitológicas. La referencia a un 'azaroso camino' *(pláne)* parece aludir a las andanzas de Odiseo (Ulises) en su intento por regresar a casa tras la Guerra de Troya (cf. Homero, *Odisea* I 1 ss.). La mención de una serie de trabajos *(pónoi)* a ser cumplidos debe leerse, con toda probabilidad, como una referencia a la figura de Heracles (Hércules) y a sus famosos doce trabajos.

[30]Ver nota complementaria p. 117.

En efecto, después de los políticos me dirigí a los poetas, tanto a los que escriben tragedias como a los que escriben ditirambos, y también al resto, en la
b idea de que allí podría descubrirme flagrantemente a mí mismo como más ignorante que ellos. Entonces, tomando aquéllas entre sus obras que me parecían estar mejor realizadas, les preguntaba qué querían decir, a fin de poder a la vez aprender algo de ellos. Pues bien, me avergüenza, señores, decirles la verdad, pero debo decirla. En efecto, por así decir, prácticamente todos los aquí presentes podrían dar mejores explicaciones que ellos acerca de las obras que ellos mismos han compuesto. Por mi parte, tardé entonces poco tiempo en comprender que tampoco los poetas hacen lo que hacen en virtud de alguna sabiduría, sino más bien a causa de una cierta dispo-
c sición natural y en estado de inspiración, tal como los adivinos y los vates. Pues dicen muchas cosas bellas, pero no comprenden nada de lo que dicen[31]. Se me hizo así evidente que es algo de esta índole lo que les ocurre también a los poetas. Y comprobé, a la vez, que a causa de la poesía creen ser los hombres más sabios también en aquellas otras cosas que ignoran. Me fui, pues, de allí convencido de que los aventajaba en el mismo aspecto que a los políticos.

Finalmente me dirigí a los artesanos. Pues yo te-
d nía conciencia de no ser experto, por así decir, en nada, y sabía, en cambio, que iba a comprobar que ellos sí eran conocedores de muchas cosas admira-

[31]Ver nota complementaria p. 118.

bles. Y en esto no me engañé, sino que <efectivamente> ellos sabían cosas que yo no sabía, y en ese aspecto eran más sabios que yo. Sin embargo, señores atenienses, me pareció que también mis buenos artesanos cometían exactamente el mismo error que los poetas, ya que, por el hecho de realizar bien su arte, cada uno de ellos estimaba ser sumamente sabio también en las demás cosas, incluso las más importantes, y tal desmesura opacaba aquella sabiduría. De este modo, me preguntaba a mí mismo, en razón del oráculo, si no prefería ser tal como soy, e
ni sabio en la sabiduría de ellos ni ignorante en su ignorancia, o más bien poseer ambas características, tal como ellos las poseen. Y me respondí a mí mismo y al oráculo que me resultaba mejor ser como soy[32].

Fue precisamente a partir de esta indagación, señores atenienses, como se generaron muchos odios 23a
en mi contra, algunos de ellos lo suficientemente severos y enconados como para que a partir de ellos se originaran muchas calumnias y se difundiera esta reputación mía de ser sabio. En efecto, los presentes suelen quedar convencidos en cada caso de que yo mismo soy sabio en aquello en lo que refuto a otro. Pero en realidad, señores, parece que es el dios el que es sabio, y que en aquel oráculo quería decir lo siguiente: que la sabiduría humana vale poco y nada. Y, evidentemente, al mencionar a Sócrates, presente aquí ante ustedes, se ha valido de mi nombre con el fin de ponerme como ejemplo, como si b

[32]Ver nota complementaria p. 118.

quisiera decir: "El más sabio entre ustedes los seres humanos es aquel que, como Sócrates, tiene conciencia de que en verdad no vale nada en lo que respecta a sabiduría".

Así pues, todavía hoy continúo mi búsqueda, indagando e interrogando de conformidad con el dios a conciudadanos y extranjeros, si alguno de ellos me parece ser sabio. Y cuando tengo la impresión de que no es así, entonces le muestro que no es sabio, como servicio al dios. Y por causa de esta ocupación no me ha quedado tiempo libre para hacer nada digno de mención ni en los asuntos de la ciudad ni en mis asuntos privados, sino que me hallo en gran
c indigencia a causa del servicio al dios[33].

A esto se agrega que los jóvenes que disfrutan de mayor tiempo libre, es decir, los hijos de los más ricos comienzan, por su propia iniciativa, a seguirme, pues los divierte oír cómo someto a examen a esos individuos, y a menudo ellos mismos me imitan y tratan entonces de someter a examen a otros. Y resultó así, me parece, que hallaban una gran cantidad de individuos que creían saber algo, pero sabían poco y nada. De ahí que los que ellos examinan se encolerizan conmigo, y no consigo mismos, y afirman que
d el tal Sócrates es de lo más infame y corrompe a los jóvenes. Pero cuando alguien les pregunta de qué

[33]Sócrates alude aquí, por primera vez, a su pobreza. El argumento tiene un valor de descargo, en cuanto revela que sus actividades no apuntaban a la obtención de lucro o beneficios personales. Y refuerza entonces su alegato de haber obrado en servicio al dios. La referencia a la pobreza se reitera posteriormente varias veces. Véase 31c, 37c, 38b.

modo y con qué enseñanzas, no pueden decir nada, sino que lo ignoran. Y para que no parezca que no lo saben, apelan a los dichos más usuales en contra de todos los que filosofan: "las cosas celestiales y las subterráneas", "no creer en los dioses", "convertir el argumento más débil en el más fuerte"[34]. Pues la verdad, creo, no estarían dispuestos a decirla, es decir, que quedaron en evidencia al aparentar saber sin saber nada. Así, puesto que son, según creo, celosos de su honra, agresivos y también numerosos, e
y dado que hablan de mí de modo tenaz y persuasivo, han terminado por llenarles a ustedes las orejas, avivando desde antiguo y con vehemencia los prejuicios <en mi contra>.

De aquí han partido también los ataques de Meleto, Ánito y Licón: Meleto, disgustado en nombre de los poetas; Ánito, en el de los artesanos y los políticos, y Licón, en el de los oradores[35]. De modo que, 24a
como decía al comienzo, me resultaría sorprendente que fuera capaz de refutar en tan poco tiempo un prejuicio que, como éste, se ha hecho tan generalizado. Ésta es la verdad, señores atenienses, y en lo que digo no les oculto ni disimulo nada, ni grande ni pequeño. Sin embargo, estoy casi seguro de que por eso mismo estoy despertando odios, lo cual también es testimonio de que digo la verdad, cuando afirmo
que tal es el prejuicio en mi contra y tales sus causas. b
Y si investigan esto ahora o en otra oportunidad, comprobarán que es así.

[34]Ver nota complementaria p. 119.
[35]Ver nota complementaria p. 120.

2. Defensa contra la acusación de Meleto (24b-28a)

Tras la defensa contra las antiguas acusaciones informales, Sócrates pasa a hacer su descargo frente a la acusación formal de Meleto y quienes lo apoyan. Los cargos contenidos en la acusación son, básicamente, dos, a saber: 1) el de corromper a los jóvenes, y 2) el de no creer en los dioses de la ciudad sino en otras divinidades nuevas introducidas por él mismo. En la interpretación de Sócrates, aceptada por Meleto, ambos cargos están conectados de modo tal que las acciones señaladas en el cargo 2) especifican el modo en que Sócrates lleva a cabo lo que se le imputa en el cargo 1). En su alegato acerca de las antiguas acusaciones informales Sócrates ha hecho explícito el trasfondo de estas nuevas acusaciones. La defensa toma ahora la forma de un interrogatorio a Meleto, en el estilo característico de las conversaciones socráticas, a través del cual quedan de manifiesto las inconsistencias de la posición del acusador.

Respecto del cargo 1) de corromper a los jóvenes, Sócrates desarrolla en el diálogo básicamente dos contraargumentos. A) Meleto identifica a Sócrates como el único corruptor de los jóvenes y, en cambio, considera a todos los demás atenienses como sus benefactores. Esta posición es poco plausible, pues implica una manifiesta asimetría respecto del modo en que habitualmente se juzga en otro tipo de casos, particularmente, en los casos referidos a los distintos conocimientos técnicos. En el caso de las técnicas y las artes se considera que sólo un tipo de persona es capaz de hacer el bien a aquellas cosas o personas encargadas a su cuidado, a saber, el experto en la técnica o el arte correspondiente, mientras que los demás, que son legos en la materia, más bien las dañan. Así, p. ej., en el caso de los caballos sólo el cuidador de caballos está realmente en condiciones de hacerles el bien. En el caso del cuidado de los jóvenes con vistas a su educación como ciudadanos, en cambio, el caso vendría a ser el inverso, según el argumento de Meleto, pues sólo un tipo de personas o incluso un

solo individuo, concretamente Sócrates, estaría en condiciones de dañarlos, mientras que todos los demás serían sus benefactores. Esto sería altamente implausible. El argumento debe la mayor parte de su fuerza a dos premisas aceptadas de algún modo por Meleto en el contexto del diálogo con Sócrates, a saber: i) la premisa de que hay o debe haber una estrecha simetría entre el tipo de conocimiento que guía las actividades técnicas y el tipo de conocimiento que orienta la acción y la educación moral; ii) la premisa de que el cargo de corromper a los jóvenes sólo es imputable a Sócrates o a gente como Sócrates. La premisa i) articula una convicción expresa de Sócrates reflejada en varios pasajes de los diálogos platónicos (véase arriba nota 20), pero Meleto la asume sin mayor análisis, o simplemente no logra identificarla como un presupuesto cuestionable en el argumento desarrollado por Sócrates. La premisa ii) es asumida expresamente por Meleto, pero sólo a causa de las preguntas que incisivamente le dirige Sócrates, y a los efectos de tener que evitar inculpar o hacer sospechoso de corrupción también a alguno de los miembros del jurado o a alguno de los ciudadanos atenienses encargados de magistraturas y funciones gubernamentales. Evidentemente, Sócrates aprovecha aquí en su favor la inexperiencia de Meleto, que no está dispuesto a correr el riesgo de aparecer como insolente y disgustar a los miembros del tribunal. B) El segundo contraargumento presenta la forma de un dilema, en el cual ambas ramas del argumento conducen a resultados que ponen en cuestión la pertinencia de la acusación de Meleto. El dilema parte de la aceptación hipotética del cargo de corromper a los jóvenes y abre una alternativa respecto del carácter del acto imputado: Sócrates corrompe a los jóvenes o bien i) de modo voluntario o bien ii) de modo involuntario. Si el caso es i), entonces estaría, en última instancia, buscando dañarse a sí mismo o, al menos, exponiéndose sufrir un daño, y ello a sabiendas, ya que a) hace malos a los jóvenes que lo siguen y comparten su tiempo con él, y b) no ignora ni puede ignorar que los malvados dañan a quienes conviven con ellos.

La suposición de que un hombre de su edad no advierta este peligro es poco verosímil, y habría que justificar entonces otra suposición, menos intuitiva aún, como es la de que a sabiendas busca dañarse a sí mismo o, al menos, exponerse innecesariamente a un daño. En cambio, si el caso es ii) y Sócrates corrompe involuntariamente a los jóvenes, entonces su acción ya no constituiría propiamente un delito imputable y merecedor de castigo, sino más bien un error no querido, para cuya supresión bastaría instruir a Sócrates haciéndole ver los efectos negativos no deseados que traen aparejados sus actos. En ninguno de los dos casos la acusación de Meleto parece tener el sustento requerido. El trasfondo de este complejo contraargumento está dado por algunas convicciones básicas de Sócrates con relación al problema de la motivación de las acciones y la naturaleza del error moral. Concretamente, ambas ramas del dilema presuponen de diversos modos el principio socrático según el cual nadie hace el mal voluntariamente. En i) el principio está implícitamente considerado en relación con la persona de Sócrates mismo, como supuesto agente del acto de corrupción, en cuanto él mismo queda expuesto indirectamente a los efectos negativos de sus propios actos. En ii) la construcción del caso de corrupción como una acción involuntaria implica que se está en presencia de un error que no resulta plenamente imputable al agente —es decir, Sócrates— desde el punto de vista moral o, al menos, desde el punto de vista jurídico, precisamente en razón de su carácter involuntario[36].

Respecto del cargo 2), que le imputa no creer en los dioses de la ciudad sino en otras divinidades nuevas, Sócrates concentra su contraar-

[36]El principio socrático 'nadie hace el mal voluntariamente' aparece formulado expresamente en *Protágoras* 345d y *Gorgias* 509e. Para una orientación acerca de su significado y su alcance en la ética socrática véase Brickhouse-Smith (1994) p. 92 ss. Importantes precisiones para comprender el trasfondo de esta tesis a partir de la concepción socrática de la voluntad y la motivación se encuentran en Gómez-Lobo (1989) p. 102ss.

gumentación en un único punto, destinado a mostrar la contradicción interna que envuelve una acusación que al mismo tiempo le imputaría alguna forma de ateísmo y la introducción de nuevas divinidades. Debe notarse que, en principio, no parece claro que la acusación formal de Meleto, tal como el propio Sócrates la reproduce, contenga realmente una imputación de ateísmo. Sin embargo, Sócrates solicita a Meleto que aclare más específicamente el sentido del delito que se le imputa, presentándole la alternativa entre un cargo de ateísmo (no creer en ningún dios) y uno de lo que podríamos llamar más bien heterodoxia religiosa (creer en otros dioses nuevos). Ante esta alternativa, Meleto escoge la primera posibilidad, es decir, reformula el cargo como una imputación de estricto ateísmo, posiblemente motivado por la necesidad de endurecer su acusación todo lo posible en este punto, tras el debilitamiento de la fuerza del cargo de corrupción, a causa de los contraargumentos dados por Sócrates. Una vez reformulado el cargo de este modo por Meleto, Sócrates muestra que la imputación de ateísmo es infundada, apelando a dos argumentos fundamentales: i) tal imputación se basa en una confusión de Sócrates con filósofos de la naturaleza como Anaxágoras que negaban el carácter divino de los astros, como ya había mostrado Sócrates respecto de las antiguas acusaciones informales; ii) es inconsistente con el cargo, formulado bajo juramento en la acusación escrita, de introducir otras divinidades nuevas, diferentes de los dioses de la ciudad, puesto que el término 'divinidades' designa o bien cierta especie de dioses o bien seres engendrados por los dioses. El error de Meleto, que Sócrates aprovecha hábilmente, es, en este caso, el haber reformulado oralmente de un modo distinto un cargo presentado antes bajo juramento y por escrito, en términos evidentemente incompatibles con la posterior reformulación. Al llamar la atención de los jueces sobre esta inconsistencia, Sócrates pone en cuestión la seriedad de la acusación levantada por Meleto, quien parece no estar en claro acerca del verdadero alcance de los cargos que ha formulado.

24b Respecto de las acusaciones de mis primeros acusadores baste con esta defensa ante ustedes. A continuación intentaré defenderme de Meleto —tan honesto y patriota, según dice—, y de los últimos <acusadores>. Tomemos, pues, nuevamente su declaración jurada, como si se tratara de otro grupo de acusadores. Es aproximadamente como sigue: "Sócrates", dice, "comete el delito de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses en los que cree la
c ciudad sino en otras divinidades nuevas". Tal es su imputación. Examinemos cada uno de sus puntos.

Afirma que cometo el delito de corromper a los jóvenes. Yo, por mi parte, afirmo, señores atenienses, que es Meleto quien delinque, puesto que se toma en broma algo serio al llevar a juicio con ligereza a las personas, fingiendo estar ocupándose y cuidando de asuntos de los que jamás se preocupó. Voy a intentar mostrarles que esto es así.

—Ven aquí, Meleto, y dime: ¿No es cierto que tu principal preocupación es que los jóvenes lleguen a
d ser lo mejor posible?

—Así es. —Di entonces a los presentes quién es el que los hace mejores. Pues es evidente que lo sabes, ya que es esto lo que te preocupa. Descubriste, en efecto, al que los corrompe, que soy yo, según dices, y lo traes aquí ante los presentes y lo acusas. Ahora habla y revélales a éstos quién es el que los hace mejores... ¿Ves, Meleto, que te quedas callado y no puedes decirlo? ¿Pero no te parece vergonzoso y prueba suficiente de lo que yo afirmo, cuando digo que este asunto no te ha preocupado en absoluto? Pero di, amigo, ¿quién los hace mejores?

—Las leyes. —Pero no es esto lo que te estoy e
preguntando, sino quién es la persona que, por empezar, conoce ya las leyes.

—Éstos, Sócrates, los jueces. —¿Cómo dices, Meleto? ¿Son éstos quienes tienen la capacidad de educar a los jóvenes y hacerlos mejores?

—Sin duda. —¿Todos ellos sin excepción o bien algunos sí y otros no? —Todos sin excepción. —Buena cosa anuncias, por Hera: una gran abundancia de benefactores. ¿Y qué hay entonces de los oyentes aquí presentes? ¿También ellos los hacen mejores o 25a
no?

—También ellos. —¿Y los miembros del Consejo?[37]

—También los miembros del Consejo. —Pero, Meleto, ¿acaso los miembros de la Asamblea corrompen a los jóvenes?[38] ¿O también ellos los hacen mejores, todos sin excepción?

—También ellos. —Entonces, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honestos, excepto yo, que soy el único que los corrompe. ¿Afirmas esto?

[37]Se refiere a los *bolutetaí*, los miembros de la *Boulé*, un cuerpo colegiado de 500 ciudadanos, elegidos anualmente por sorteo, a razón de 50 por cada una de las diez tribus de Atenas. Su función básica era preparar la agenda para la Asamblea (véase abajo nota 38), discutiendo de antemano algunos de los temas a tratar y haciendo recomendaciones a los asambleístas. En 32b Sócrates recuerda su actuación como miembro de la *Boulé*, único cargo público que ejerció.

[38]Se refiere a los *ekklesiastaí*, es decir, los miembros de la *Ekklesía*, la Asamblea de Atenas a la cual podían acudir todos los ciudadanos para discutir y votar sobre asuntos relativos a las políticas del Estado.

—Eso es lo que afirmo, con todo énfasis.–Me imputas, por cierto, una gran desgracia. Pero respóndeme. ¿También respecto de los caballos te parece ser éste el caso? ¿Todas las personas los hacen mejores y una sola
b los echa a perder? ¿O bien ocurre todo lo contrario: uno sólo es capaz de hacerlos mejores o, a lo sumo, unos pocos, los cuidadores de caballos, mientras que la mayoría, cuando trata con caballos y los utiliza, los echa a perder? ¿No es así, Meleto, tanto en el caso de los caballos como en el de los restantes animales? Con toda certeza, lo admitan o no tú y Ánito. ¡Pues gran felicidad sería en el caso de los jóvenes si uno solo los corrompiera y el resto los beneficiara! Pues bien, Meleto, has
c mostrado suficientemente que nunca te has interesado por los jóvenes, y has puesto claramente de manifiesto tu despreocupación, ya que en nada te has preocupado de aquello por lo que me haces comparecer a mí.

Pero hay más todavía, Meleto. Dinos, por Zeus: ¿qué es mejor: habitar entre ciudadanos buenos o malvados? Responde, querido amigo. Pues no te pregunto nada difícil. ¿No hacen daño los malvados a los que en cada caso están cerca de ellos, mientras que los buenos les hacen el bien?

—Ciertamente. —¿Y hay alguien que quiera ser
d perjudicado por quienes conviven <con él>, en vez de beneficiado? Responde, amigo, ya que también la ley ordena responder. ¿Hay alguien que quiera ser perjudicado?

—Desde luego que no. —Di, pues. ¿Al hacerme comparecer aquí por corromper a los jóvenes y hacerlos peores, opinas que lo hago voluntaria o involuntariamente?

—Voluntariamente, en mi opinión. —¿Pero cómo es esto, Meleto? ¿Acaso tú, que eres tan joven, eres tanto más sabio que yo, a mi edad, como para que tú hayas comprendido que los malos producen siempre algún daño a los que están cerca de ellos y los buenos <siempre> algún bien, mientras que e
yo he llegado a tal punto en mi ignorancia, que ignoro incluso que si hago peor a alguno de los que conviven <conmigo> correré el riesgo de recibir algún daño de su parte, y hago así un mal tan grande voluntariamente, como tú afirmas? Esto yo no te lo creo, Meleto, y pienso, además, que ninguna otra persona <te lo creería>. Por el contrario, o bien no corrompo <a los jóvenes> o bien, si los corrompo, lo hago involuntariamente, de modo que en ambos 26a
casos tú mientes. Y si los corrompo involuntariamente, lo correcto no es hacerme comparecer aquí por tales faltas, sino enseñarme y reprenderme en privado. Porque es obvio que, si aprendo, dejaré de hacer aquello que hago involuntariamente. Pero tú evitaste tratar conmigo y enseñarme, o no te lo propusiste. Y, en cambio, me haces comparecer en este lugar, que es el sitio destinado legalmente para hacer comparecer a los que necesitan de castigo, y no de instrucción.

Pero con esto, señores atenienses, ha quedado claro ya, como dije antes, que a Meleto nunca le preo- b
cuparon estas cosas, ni mucho ni poco. Con todo, dinos ahora, Meleto, cuál es el modo en que, según afirmas, corrompo a los jóvenes. ¿No está claro que, según la acusación que presentaste por escrito, <los corrompo> enseñándoles a no creer en los dioses en

los que la ciudad cree, y sí, en cambio, en otras divinidades nuevas? ¿No afirmas que es enseñándoles estas cosas como los corrompo?

—Eso afirmo, con todo énfasis. —Pero, Meleto, por estos mismos dioses de los que ahora estamos hablando, explicanos aún más claramente, a mí y
c también a los presentes, pues no logro comprender si afirmas que enseño que hay ciertos dioses —y, entonces, también yo creo que hay dioses, y no soy en absoluto ateo ni cometo delito en este aspecto—, aun cuando no sean precisamente los mismos <dioses> en que la ciudad <cree>, sino otros. ¿No es <justamente> el que sean otros lo que me echas en cara? ¿O bien sostienes que yo no creo en absoluto en dioses, y que les enseño esto a los demás?

—Eso es lo que afirmo, que no crees en absoluto
d en dioses. —Sorprendente Meleto, ¿para qué dices esto? ¿No creo, por consiguiente, que el sol y la luna son dioses, como el resto de los hombres?

—Por Zeus que no, señores jueces, sino que afirma que el sol es una piedra, y la luna, tierra.

—¿Crees que estás acusando a Anaxágoras, querido Meleto? ¿Y a tal punto subestimas a los aquí presentes que crees que son analfabetos como para no saber que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de tales aseveraciones?[39] ¡Y justamente

[39]Anaxágoras de Calzómenas, muerto en 428 a.C., es decir, 29 años antes del juicio a Sócrates, gozó de gran fama como intelectual y filósofo de la naturaleza, especialmente en Atenas, donde vivió unos treinta años y mantuvo estrechos lazos con Pericles. Según cuentan algunas fuentes antiguas, Pericles incluso habría asumido su defensa y logrado su abso-

los jóvenes serían quienes aprenden de mí estas cosas, cuando tienen la posibilidad de adquirirlas en cualquier momento en la orquesta por una dracma, como mucho, y reírse <así> de Sócrates, si pretendie- e
ra que son suyas, siendo, por lo demás, tan extrañas como son![40] Pero, por Zeus, ¿te parece que éste es mi caso, y que no creo que haya dios alguno?

—No, por Zeus, en absoluto. —Tampoco en este caso, Meleto, resultas digno de crédito, según me parece, ni siquiera para ti mismo. En mi opinión, señores atenienses, éste es un perfecto insolente y un desenfrenado, y ha escrito su acusación simplemente por causa de su insolencia, su desenfreno y su juventud. En efecto, parece como si quisiera ponerme a prueba urdiendo una especie de enigma <que dijera:> "¿acaso se dará cuenta Sócrates, el sabio, de
que me estoy burlando y me contradigo a mí mis- 27a
mo, o lograré engañarlos a él y a los otros que nos oyen?". Ciertamente, resulta evidente, a mi juicio, que éste se contradice a sí mismo en su acusación, como si dijera: "Sócrates comete delito al no creer en dioses, pero creyendo en dioses". Esto, por cierto, es propio de alguien que está jugando.

Examinen ahora, señores, por qué me resulta evidente que se contradice de este modo. Tú responde-

---

lución en un juicio de impiedad al que fue sometido. Sócrates alude precisamente a su fama y a la difusión de las doctrinas contenidas en su libro, cuyo precio de una dracma no era muy alto (véase nota complementaria 19 en p. 113). Para las opiniones de Anaxágoras sobre la naturaleza del sol y la luna aquí mencionadas véase los textos 59A42 y 59A72 en la colección de Diels-Kranz (1951-52).

[40]Ver nota complementaria p. 120.

b nos, Meleto. Y ustedes, como les solicité al comienzo, acuérdense de no hacer alboroto en mi contra, si argumento como suelo hacerlo.

—¿Hay alguien, Meleto, que crea que existen los asuntos humanos, pero no los hombres? Que responda, señores, y que no interrumpa protestando una y otra vez. ¿Hay alguien que crea que no <hay> caballos, pero sí asuntos hípicos? ¿O bien que no hay flautistas, pero sí asuntos relativos al arte de la flauta? No lo hay, excelentísimo señor. Si tú no quieres responder, yo te lo diré, a ti y también al resto de los presentes. Pero responde, al menos, lo que sigue:
c ¿hay alguien que crea que hay asuntos relativos a la divinidad, pero que no hay divinidades?

—No lo hay. —¡Cuánto me has ayudado al haber contestado, aunque más no sea a duras penas y forzado por éstos! Sostienes, por tanto, que creo en cosas divinas y también las enseño, ya sean nuevas o antiguas. Pero, sea como fuere, creo al menos en cosas divinas, según has dicho. Y, además, lo has afirmado bajo juramento en tu acusación escrita. Ahora bien, si creo en cosas divinas, es, por cierto, muy forzoso que crea también en divinidades. ¿No es así? Ciertamente lo es. Doy por sentado que lo concedes, puesto que no respondes. ¿Y no juzgamos
d que las divinidades son o bien dioses o bien hijos de dioses? ¿Sí o no?

—Por cierto.

—Por lo tanto, si creo en divinidades, como tú dices, y si las divinidades son cierta clase de dioses, aquí estaría lo que llamo tu enigma y tu broma: en decir que no creo en dioses y, a la vez, que sí creo

en dioses, puesto que creo en divinidades[41]. Pues si
las divinidades son, a su vez, una especie de hijos
bastardos de los dioses, nacidos de ninfas o bien de
otras <madres>, como también se cuenta, ¿quién
podría creer <entonces> que hay hijos de dioses,
pero no dioses? En efecto, sería tan absurdo como
creer que hay hijos de los caballos o también de <los
caballos> y los asnos como las mulas, pero que no e
hay caballos y asnos[42]. No es posible, Meleto, que
hayas presentado este escrito de acusación, a menos
que estuvieras poniéndonos a prueba de este modo,
o bien a menos que no supieras qué auténtico de-
lito podrías imputarme. Pero no hay forma de con-
vencer ni siquiera a una persona de muy poca inteli-
gencia de que un mismo individuo puede creer que
hay cosas relativas a la divinidad y a los dioses, y, a 28a
la vez, que no hay divinidades ni dioses ni héroes.

[41]El argumento juega con la proximidad de sentido de las expresiones *theoí* y *daímones*, que he traducido, respectivamente, por 'dioses' y 'divinidades'. Como indica Burnet (1924) p. 195, aunque en el uso arcaico, por ejemplo, en Homero los términos *theós* y *daimon* se emplean prácticamente como sinónimos, escritores posteriores y, en especial, Platón tienden a distinguirlos. En el *Banquete*, Platón presenta expresamente a los *dáimones* como una especie de divinidades intermedias entre los dioses y los hombres (cf. 202d). En el presente pasaje parece haber ya algún indicio en esa dirección, como lo muestra el argumento desarrollado a continuación.

[42]La doble comparación con caballos y asnos se explica por el intento de dar cuenta de la diferencia existente en la tradición religiosa y mitológica griega entre los dioses y los semidioses o héroes, que son hijos nacidos de la unión de un dios o una divinidad y un ser humano. Al caso de los semidioses se asemeja el de las mulas, que proceden de la mezcla de caballo y asno. Sean las divinidades de las que habla Sócrates hijos de dioses o de dioses y hombres, en ambos casos se sigue que, si Sócrates cree en su existencia, forzosamente deberá creer también en la existencia de dioses.

IV. La misión divina de Sócrates (28a-34b)

Tras haberse defendido de las acusaciones formales e informales en su contra, Sócrates pasa a explicar la motivación última de su actividad de indagación de sus conciudadanos, a la cual presenta como una misión que le ha sido asignada por el dios Apolo a través de su oráculo. Sócrates intenta presentar su actitud como coherente y fundada en ciertas convicciones de tipo ético y religioso, y, con ello, da también razones para justificar su decisión de no abandonarla. El argumento de Sócrates en este pasaje está construido sobre la base de cuatro principios de decisión y evaluación moral.

1) Una primera justificación aducida por Sócrates introduce un importante principio para la evaluación moral y la toma de decisiones de acción: a la hora de decidir qué hacer en circunstancias de riesgo que ponen en juego alguna convicción moral básica el agente debe considerar exclusivamente si lo que se dispone a hacer es justo o no, sin considerar las eventuales consecuencias negativas que podría sufrir él mismo a causa de sus actos. A modo de justificación de la corrección de este criterio Sócrates remite a ejemplos tomados del contexto tradicional de la mitología, que supuestamente se explicarían por referencia al mismo principio, más concretamente, al caso de Aquiles, quien no temió afrontar el riesgo de morir a la hora de vengar la muerte de su compañero Patroclo a manos de Héctor[43].

2) En conexión con lo anterior, Sócrates formula un segundo principio básico que justifica su actuación, a saber: a la hora de cumplir

[43]Para el alcance y la justificación de este principio en la ética socrática véase Gómez-Lobo (1989) p. 57 s. Como señala Gómez-Lobo, lejos de estar tomado sin más de la ética heroica, este principio constituye más bien una revolución respecto de ella, en la medida en que pone la justicia por encima de la valentía y del honor del guerrero, que son los valores dominantes en la actitud de la moral heroica documentada por Homero.

una misión o una orden uno no debe abandonar su puesto, no importa si éste fue escogido por uno mismo o asignado por alguien superior. La expresión 'por un superior' empleada en el texto remite básicamente al contexto militar y bélico, pero es lo suficientemente amplia como para permitir su inmediato traslado también al contexto religioso, donde alude a la debida obediencia a los designios divinos. De hecho, Sócrates explota en su argumento esta posible doble interpretación del alcance de la expresión. Primero remite a su propia actuación bélica, donde, como era públicamente reconocido, destacó por su valor, al resistir a pie firme en su puesto de combate. Sócrates compara esta actitud en el frente bélico, donde obró por orden de la ciudad, con su posterior actitud de servicio al dios, señalando que también en este caso no ha hecho sino permanecer firme en el puesto que el dios mismo le asignó en la ciudad, al darle a entender que se dedique a indagar a sus conciudadanos. La crítica implícita de Sócrates al proceder de sus conciudadanos consiste aquí en llamar la atención sobre el hecho de que se procede a enjuiciarlo, en definitiva, por el mismo tipo de actitud de obediencia y firmeza por la cual en su momento se le había tributado reconocimiento público en su calidad de combatiente.

3) Un tercer principio o criterio de decisión introducido por Sócrates apunta a justificar no tanto el hecho de haberse dedicado al tipo de actividad pública por la cual se lo acusa, sino más bien su actitud de no estar dispuesto a renunciar a la práctica de dicha actividad tampoco en el futuro. Este principio puede formularse de modo general del siguiente modo: ante la alternativa de tener que optar entre algo que no se sabe si es un mal y algo que sí se sabe que efectivamente lo es, se debe elegir lo primero. Así formulado, este principio parece trivial, pues expresa una regla elemental para una estrategia de decisión racional que apunte a minimizar daños. Sin embargo, Sócrates lo aplica de un modo no trivial al caso de situaciones en las que está en juego la posibilidad de la propia muerte. La posibilidad de esta aplicación no trivial viene dada por el hecho de que Sócrates asume expresamente una peculiar actitud

respecto de la cuestión del significado de la muerte y de la posibilidad de la vida post mortem. *Esta actitud queda explicada posteriormente en la conversación de Sócrates con los jueces que votaron en contra de su condena (véase 40c-41c), y contiene, además de un componente de esperanza positiva en la vida después de la muerte, también un aspecto de distancia crítica respecto de la actitud habitual, consistente en creer saber a ciencia cierta que la muerte es un mal. Sócrates se refiere expresamente en el presente argumento a este elemento de distancia crítica frente a la actitud habitual ante la muerte. De acuerdo con esto, entre el riesgo de la muerte, que para Sócrates no es evidente que sea un mal, y la deshonra de dejar de lado la tarea encomendada por el dios, que evidentemente es un mal, Sócrates debe escoger necesariamente, según el principio antes enunciado, correr el riesgo de la primera a fin de evitar la segunda. Esto explica por qué Sócrates no estaría en condiciones de aceptar ningún trato en virtud del cual se le perdonara la vida, a cambio de dejar de lado su actividad en servicio del dios.*

4) Un cuarto principio, cuya introducción apunta a apoyar el argumento reconstruido inmediatamente antes, establece que el hombre bueno no puede sufrir realmente un daño de parte del que es malo. El genuino alcance de este principio se comprende si se lo pone en conexión con otras convicciones morales de Sócrates, en particular, con la tesis que establece la superioridad de los bienes interiores del alma respecto del bienestar y las posesiones exteriores (véase, por ejemplo, 29e-30c y 36c), y también con la tesis según la cual cometer injusticia es un mal mayor que padecerla (véase, por ejemplo, 30d, donde esta tesis es aplicada a la acción de Ánito y Meleto como acusadores)[44]. *En*

[44]La tesis de la superioridad de los bienes del alma está directamente conectada con la insistencia de Sócrates en la importancia del cuidado o la preocupación por el alma *(epiméleia tês psyches)*, que parece haber sido una de sus convicciones fundamentales (véase p. ej. 29e, 30b, 31b, 36c, 39d, 41e). Por su parte, la tesis según la cual cometer injusticia es peor que padecerla está expresamente formulada en *Gorgias* 469b-c. Para este

caso de condenarlo a muerte, alega Sócrates, la ciudad se hará un daño a sí misma, y ello en un doble sentido: primero en cuanto habrá cometido una injusticia, y luego en cuanto se verá privada de los beneficios derivados de la función encomendada a Sócrates por el dios, la cual apuntaría, en definitiva, a llamar la atención de los ciudadanos sobre la importancia de un modo de vida adecuado, que ponga el bien del alma por encima de las demás cosas.

A manera de corolario de esta justificación de su actitud, Sócrates da una explicación de su renuncia a participar en los asuntos públicos a través de la acción política. Esta renuncia obedecería a una advertencia divina que a Sócrates se le presenta ordinariamente a fin de apartarlo de decisiones que podrían producir algún mal. Sócrates entiende que el sentido de tal advertencia se comprende si se considera el hecho de que, en caso de haber optado por la actividad política, se habría producido mucho antes para la ciudad el mismo daño que ahora estaba a punto de acarrear su condena a muerte, y por las mismas razones, pues la actitud intransigente de Sócrates respecto de no hacer nada en contra de la justicia lo hubiera llevado entonces mucho antes a la muerte. Como prueba de su incómoda intransigencia en materias de justicia Sócrates menciona sus principales actos de oposición tanto en tiempos del régimen democrático como durante el régimen oligárquico de los Treinta. Por último, Sócrates reitera su convicción de no haber dañado a nadie, en particular tampoco a los jóvenes, a través de sus actividades públicas.

---

punto véase la discusión en Gómez-Lobo (1989) p. 97ss.; para el rechazo por parte de Sócrates de la venganza como devolución de una injusticia por medio de otra véase Vlastos (1991) p. 179-199.

28a Pues bien, señores atenienses, me parece que no se requiere demasiada defensa <para mostrar> que no cometo el delito del que me acusa Meleto. Basta con lo dicho. Pero dije también antes que se ha gestado mucho encono en mi contra, de parte de muchos. Y ténganlo por cierto. Pues lo que me condenará, si soy condenado, no son Meleto ni Ánito, sino más bien la calumnia y la envidia de la gente. Lo mismo que ha condenado ya a muchos otros hombres ho-
b nestos <me> condenará, creo, también <a mí>. Pues no hay temor de que <esto> se detenga conmigo.

Posiblemente alguien quisiera preguntar: "¿No te avergüenzas, Sócrates, de haberte dedicado a una ocupación por causa de la cual estás corriendo ahora el riesgo de morir?". Y yo como justa respuesta le diría: "No es correcto lo que dices, si crees que un hombre que vale siquiera un poco debe andar calculando el riesgo de vida o muerte, en vez de considerar, cuando obra, tan sólo si es justo o no lo que hace, y si sus obras son propias de un hombre recto o vil.
c Pues tontos serían, según tu razonamiento, todos los semidioses que murieron en Troya, entre ellos, el hijo de Tetis. Éste, frente a la alternativa de tener que soportar algo vergonzoso, despreció el peligro hasta ese punto, cuando, deseoso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le previno, según creo, más o menos como sigue[45]: 'Hijo, si vengas la muerte de

[45]Sócrates remite aquí a la historia de Aquiles, tal como aparece reflejada por Homero en la *Ilíada*. Ante la muerte de su amigo Patroclo a manos del troyano Héctor, Aquiles debe vengar a su amigo, aun corriendo el riesgo de una muerte segura vaticinada por su madre, la diosa Tetis.

tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás; pues tras Héctor el destino estará presto de inmediato para ti'[46]. Pero él, habiéndola escuchado, desdeñó la muerte y el peligro, por temer mucho más el seguir viviendo como un cobarde, sin vengar a los amigos, y replicó: 'Que muera de inmediato, d
tras haber ajusticiado al culpable, con tal de no quedar aquí junto a las cóncavas naves como objeto de risa y lastre de la tierra'[47]. ¿Acaso crees que se preocupó de la muerte y del peligro?".

En efecto, señores atenienses, así es en verdad: donde uno mismo haya tomado posición por considerar que es lo mejor, o bien donde haya sido apostado por un superior, allí es, me parece, donde debe permanecer y afrontar el peligro, sin tener en cuenta la muerte ni ninguna otra cosa antes que la deshonra. ¡Extraña sería mi conducta, señores atenienses, si, después de haber permanecido, como cualquier e
otro, en el puesto que me asignaron los superiores designados por ustedes para comandarme, en Potidea, en Anfipolis y en Delión, y habiendo afrontado <allí> el peligro de morir, ahora que el dios me asig-

---

Para la conversación de Aquiles con su madre véase *Ilíada* XVIII 65-144. Sócrates apela al caso de Aquiles por considerar que ejemplifica adecuadamente el principio de decisión formulado poco antes, según el cual, a la hora de actuar, debe considerarse tan sólo si es o no justo lo que se piensa hacer, sin importar qué consecuencias negativas pudiera traer consigo el obrar de ese modo.

[46]Cf. *Ilíada* XVIII 95-96. Sin embargo, como es habitual en Platón, la cita no es textual.

[47]Cf. *Ilíada* XVIII 98,104. Tampoco en este caso la cita es completamente textual.

na, según he creído y aceptado, el puesto de vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, tuviera, en cambio, miedo a la muerte o a
29a cualquier otra cosa, y abandonara mi puesto![48].

Extraño sería, por cierto. Y en tal caso sería realmente justo que se me hiciera comparecer ante un tribunal por no creer que existan dioses, ya que estaría desobedeciendo al oráculo, temiendo a la muerte y creyendo ser sabio sin serlo. Porque tenerle miedo a la muerte no es otra cosa, señores, que creer ser sabio sin serlo, ya que es creer saber lo que no se sabe. En efecto, nadie sabe si acaso la muerte no resulta ser el mayor de todos los bienes para el hombre. Y, en cambio, se la teme como si se supiera con
b certeza que es el peor de los males. ¿Y cómo no va a ser justamente ésta la más censurable ignorancia, la de creer saber lo que no se sabe? También en este caso es eso, posiblemente, lo que me distingue de la mayoría de los hombres. Y si pudiera decir que soy

[48]Sócrates remite aquí a su participación en tres episodios bélicos, las batallas en Potidea, en Anfípolis y frente al templo de Apolo Delio. La batalla de Potidea, en la península de Calcidia, tuvo lugar en el 431 a.C., cuando Sócrates tenía unos 37 años. Sócrates se destacó por su coraje, entre otras cosas, al salvar la vida de Alcibíades. Al comportamiento de Sócrates en este episodio se remite en *Banquete* 219e, donde Platón pone un elogio de Sócrates en boca de Alcibíades. En la batalla de Anfípolis, en Tracia, en el año 422 a.C. los atenienses sufrieron una derrota a manos de Esparta. Ésta es la única referencia a una eventual participación de Sócrates en este episodio bélico. Por último, en la batalla frente al santuario de Delión, en Beocia, en el año 424 los atenienses fueron vencidos por los beocios. En *Banquete* 221a y *Laques* 181b se hace referencia al valiente comportamiento de Sócrates durante la retirada.

más sabio que alguno en alguna cosa, sería ciertamente en que no sabiendo lo suficiente acerca de las cosas relativas a la región de Hades estoy conciente también de no saberlo[49]. Pero si sé, en cambio, que es malo y deshonroso cometer injusticia y desobedecer a alguien superior, sea un dios o un hombre[50]. Y, por cierto, ante los males que me consta que son males jamás temeré ni rehuiré aquellas cosas que no sé si acaso no resulten ser buenas.

Así que ni siquiera si ustedes me dejaran ahora libre y no le dieran crédito a Ánito, cuando sostuvo c
que más valdría que desde un principio yo no hubiera comparecido aquí, y no que, habiendo comparecido, no se pudiera condenarme a muerte, diciéndoles que, de salir yo impune, los hijos de ustedes pondrían enseguida en práctica lo que Sócrates enseña y se echarían a perder todos por completo... Pues si ustedes, al contrario, me dijeran: "Sócrates, ahora no le haremos caso a Ánito sino que te dejamos libre, pero con la condición de que no pierdas más el tiempo en esta clase de indagación ni andes filosofando, pues si te sorprenden haciéndolo de nuevo,

[49]Ver nota complementaria p. 121.

[50]Sócrates juega aquí concientemente con una cierta ambivalencia en la noción de lo 'superior', la cual permite el paso del sentido propiamente militar del término a un significado más general de tipo religioso, que alude a la debida obediencia a los dioses. Esto le permite a Sócrates reforzar el paralelismo trazado entre su actitud en el frente de combate para defender a la ciudad y su actitud de obediencia al servicio encomendado por el dios: en ambos casos se ha mantenido firme en la misión encomendada, sin abandonar su puesto.

d perecerás", si, como digo, me dejaran libre en estos
términos, entonces yo les respondería: "Señores ate-
nienses, los aprecio y estimo, pero le haré más caso
al dios que a ustedes. Mientras todavía respire y sea
capaz, no voy a dejar de filosofar, de exhortarlos y
también de poner en evidencia a aquel entre ustedes
con quien ocasionalmente me encuentre, diciéndole
lo que acostrumbro <a decir>: 'Tú, distinguido se-
ñor que, como ateniense, perteneces a la ciudad más
grande y prestigiosa por su cultura y poder, ¿no te
e avergüenzas de andar preocupado de obtener la ma-
yor cantidad posible de riquezas, fama y honra, sin
preocuparte ni hacer caso, en cambio, de la sabiduría,
de la verdad y tampoco de tu alma como para que
llegue a ser lo mejor posible?'. Y si alguno de ustedes
lo pone en duda y afima que sí se preocupa <de estas
cosas>, no lo dejaré ir enseguida ni tampoco me iré
yo, sino que lo interrogaré, lo examinaré y lo refutaré.
Y si me da la impresión de no poseer virtud, a pesar
30a de afirmarlo, le reprocharé el hecho de que dé menor
importancia a las cosas de mayor valor y mayor im-
portancia a las de menor valor. Tal será mi proceder
con todo aquel con quien me encuentre, sea joven o
viejo, del extranjero o de la ciudad, pero sobre todo,
con ustedes, mis conciudadanos, que me están más
cercanamente emparentados[51]. Pues eso sépanlo bien,
es lo que ordena el dios, y yo creo que no ha habido
para ustedes todavía ningún bien mayor en la ciudad
que este servicio mio al dios. Pues no hago otra cosa

[51]Ver nota complementaria p. 121.

que deambular tratando de convencerlos a ustedes, jóvenes y viejos, de no preocuparse tanto de sus cuerpos y de las riquezas, ni tan intensamente como del alma, a fin de que ésta llegue a ser lo mejor posible, b diciéndoles: 'De las riquezas no surge la virtud, sino que es por causa de la virtud como las riquezas y las demás cosas llegan a ser, todas ellas, buenas para los seres humanos, tanto en lo privado como en lo público[52].' Si es diciendo estas cosas como corrompo a los jóvenes, lo que digo tendría que ser perjudicial. Y si alguien afirma que digo cosas diferentes de éstas, habla en vano". Yo les diría también: "Señores atenienses, ya sea que le hagan caso a Ánito o no, ya sea que me dejen libre o no, yo no obraría de otro modo, c ni siquiera si tuviera que morir muchas veces".

No alboroten, señores atenienses, sino manténganse en lo que les pedí: no hagan escándalo ante mis afirmaciones y sigan escuchando. Creo que sacarán provecho si me oyen. Y, por cierto, les voy a decir todavía otras cosas por las cuales querrán ponerse a gritar. Pero no lo hagan de ninguna manera. Pues sepan bien que si me matan por ser tal como les estoy diciendo, me harán menos daño a mí que a ustedes mismos. A mí, en efecto, no me harían ningún daño Meleto o Ánito, ya que ni siquiera podrían hacerlo. Pues, creo no está permitido que un d hombre que es mejor reciba daño de parte de uno que es peor. Por cierto, éste tal vez podría matarlo o desterrarlo o bien despojarlo de sus derechos ciu-

[52]Ver nota complementaria p. 122.

dadanos. Y creerá posiblemente, como también seguramente algún otro, que éstos son grandes males. Pero yo no lo creo así, sino que mucho peor es hacer lo que él está haciendo ahora mismo: empeñarse en dar muerte injustamente a un hombre[53].

Así que ahora, contra lo que podría creerse, no estoy haciendo mi defensa por mi propio interés —lejos de ello— sino más bien por ustedes, a fin de que no cometan un error respecto del don que
e el dios les dio, decretando mi condena. Pues si me matan, no hallarán fácilmente otro que literalmente —aunque resulte bastante ridículo decirlo— haya sido enviado por el dios al acoso de la ciudad, como si ésta fuera un caballo grande y noble, pero más bien lerdo a causa de su tamaño, que necesita ser azuzado por una especie de tábano. Como tal, creo,
31a me ha impuesto el dios a la ciudad, para que no cese de andar posándome el día entero por todas partes, azuzándolos, persuadiéndolos y haciéndole reproches a cada uno de ustedes. Por cierto, señores, no van a tener fácilmente otro como yo. Así que háganme caso y déjenme vivir.

Pero tal vez ustedes, irritados como si se los despertara cuando están entrando en sueños, me lancen un manotazo y me maten sin más, haciéndole caso a Ánito[54]. Y, en tal caso, seguirán durmiendo indefinidamente por el resto de la vida, a no ser que el dios,

[53]Ver nota complementaria p. 123.

[54]Con la imagen del manotazo para darle muerte Sócrates continúa la comparación con el tábano que molesta a quien está a punto de quedarse dormido, introducida poco antes.

compadeciéndose de ustedes, les envíe otro como yo. Que tengo precisamente esta función y <así> he sido asignado a la ciudad por el dios podrán reconocerlo en el hecho de que no parece ser algo <meramente> humano el que me haya despreocupado de b
todo lo mío y tenga descuidada mi casa durante tantos años ya, para andar ocupándome siempre de los asuntos de ustedes, acudiendo privadamente a cada uno, como un padre o un hermano mayor, que los persuade de preocuparse por la virtud. Si hubiera sacado algún partido de ello o hubiera obtenido un sueldo por exhortarlos a esto, habría tenido algún motivo. Pero, en cambio, ustedes mismos están viendo ahora que mis acusadores, que tan desvergonzadamente me han imputado todas esas otras cosas, no han sido capaces de llegar a la desvergüenza de
afirmar por medio de algún testigo que yo haya re- c
cibido o solicitado alguna vez una paga. Pues yo sí estoy presentando un testigo suficiente, creo, de que digo la verdad: mi pobreza.

Ahora bien, podría tal vez parecer extraño que, por una parte, yo ande deambulando y entrometiéndome para dar estos consejos en privado y, por otra, no me atreva a aparecer ante ustedes cuando están reunidos en asamblea y dar así consejos a la ciudad. La causa de esto es algo que ustedes me han oído decir muchas veces en muchos lugares: que se me
presenta una <señal> divina y extraordinaria, como d
también lo indicó Meleto, a modo de burla, en su acusación escrita. Esto comenzó a ocurrirme ya desde niño, y es como una voz que, cada vez que se presenta, me aparta de lo que estoy a punto de hacer,

pero, en cambio, nunca me incita <a hacer algo>[55]. Esto es lo que se opone a que yo intervenga en los asuntos políticos, y me parece que hace muy bien en oponerse. Pues tengan por cierto, señores atenienses, que si hace años hubiera intentado participar en las actividades políticas, habría perecido también
e hace años, y en nada les hubiera sido útil, ni a ustedes ni a mí mismo. Y no se disgusten conmigo si les digo la verdad. No hay nadie, de hecho, que pueda mantenerse a salvo, si tiene la nobleza de oponerse a ustedes o a cualquier otra asamblea popular e impedir que en la ciudad ocurran muchas cosas injustas y contrarias a la ley. El que realmente combate por la
32a justicia, si ha de permanecer a salvo aunque más no sea un breve tiempo, deberá forzosamente actuar en el ámbito privado, y no en el público[56].

Yo mismo les ofreceré pruebas contundentes de esto, no palabras, sino hechos, que es lo que ustedes aprecian[57]. Oigan, pues, lo que me ha sucedido, para que sepan que no haría concesiones a nadie en contra de lo justo por temor a la muerte, y que estaría dispuesto a morir en el acto, con tal de no ceder. Lo que voy a decirles es vulgar y recurrente en los alegatos forenses, pero es verdad[58].

[55]Ver nota complementaria p. 123.

[56]Ver nota complementaria p. 125.

[57]La oposición entre los 'hechos' *(erga)* como pruebas más contundentes y las meras 'palabras' *(lógoi)* es una figura habitual en la retórica forense de la época.

[58]También forma parte de las prácticas habituales en la retórica forense que el acusado incluya en su defensa un elogio de sus obras o de los servicios que ha prestado. Sócrates se distancia de estas prácticas habi-

Por cierto, señores atenienses, no desempeñé jamás ningún otro cargo en la ciudad, excepto haber b
sido miembro del Consejo[59]. Nuestra tribu, la Antióquide[60], se hallaba en el ejercicio de la pritanía[61], cuando ustedes resolvieron en la Asamblea someter a juicio conjunto a los diez generales que no habían recogido a las <víctimas> del combate naval, lo cual era contra la ley, como posteriormente todos ustedes reconocieron. En aquella ocasión fui yo el único de los pritanes que se les opuso, a fin de que no se hiciera nada fuera de la ley, y voté en contra. Y cuando los oradores se aprestaban a denunciarme y hacerme arrestar, y ustedes los animaban vociferando, yo consideré que era preciso correr el riesgo
permaneciendo del lado de la ley y la justicia, antes c

---

tuales de autoalabanza, calificándolas de vulgares y enfatizando el hecho de que lo que va a contar acerca de su actuación pública es simplemente la verdad.

[59]Véase arriba nota 37.

[60]Una de las diez tribus de Atenas, que enviaban sus representantes al Consejo.

[61]En períodos normales, los 50 miembros de cada tribu asumían durante un período de 35 ó 36 días las funciones de una especie de comisión ejecutiva del Consejo, que tenía la principal responsabilidad en el manejo de los asuntos públicos en los lapsos comprendidos entre las reuniones de la Asamblea. A tal función institucional se le daba el nombre de pritanía, y los miembros del consejo que la desempeñaban en cada caso eran denominados prítanes. El orden en que cada tribu se hacía cargo de la pritanía era determinado por sorteo. Entre los pritanes se elegía cada día por sorteo un miembro encargado de presidir las reuniones. Aunque no lo menciona de modo expreso, en el momento de los sucesos referidos en el pasaje, Sócrates tenía precisamente a su cargo, al parecer, la función de presidir la pritanía.

que alinearme con ustedes en la adopción de resoluciones injustas, por miedo a la cárcel o la muerte. Esto sucedió cuando la ciudad estaba todavía bajo el régimen democrático[62].

A su vez, después del advenimiento de la oligarquía, los Treinta me mandaron llamar al Tolo[63] y me ordenaron que, integrando un grupo de cinco, fuera a traer de Salamina a León el Salaminio, para darle muerte. Por cierto, también a otros muchos solían impartir este tipo de órdenes, con la intención de implicar en delitos a la mayor cantidad posible[64].

[62]Se refiere al juicio a los miembros del generalato tras la victoria ateniense sobre Esparta en la batalla naval de las Arginusas en el año 406 a. C. Los generales fueron acusados por no haber logrado recoger a la tripulación de las naves dañadas o, tal vez, a los cadáveres de los caldos en el combate, a causa de una tormenta. Se los juzgó y condenó a muerte por tal motivo. Sócrates, por su parte, fue el único de los prítanes que se opuso a que los generales fueran sometidos por la Asamblea a un juicio conjunto, y no individual. Jenofonte refiere detalles de la historia. Véase *Helénicas* I 7, 4 ss.

[63]El régimen conocido como la Tiranía de los Treinta accedió al poder por imposición de Esparta, tras la rendición ateniense del año 404 a. C. El objetivo de su gestión era, en principio, elaborar una nueva constitución de orientación oligárquica. Pero sus miembros terminaron usurpando el poder en favor propio. Este régimen, en el cual tuvo papel protagónico Critias, el tío de Platón, se caracterizó por sus abusos despóticos. El Tolo, también llamado la Sombrilla por su forma circular, era una edificación emplazada en el ágora, destinada a las reuniones de los prítanes. Los Treinta la ocuparon y la emplearon como sede para las reuniones de gobierno.

[64]Salamina es una isla situada en el golfo de Sarónica, frente al Pireo, puerto de Atenas. León era un hombre adinerado, que había sido una de las figuras prominentes en el gobierno democrático. Como muchos otros líderes de dicho régimen, debió huir ante la llegada de los Treinta al poder. Sus bienes despertaron la codicia de los Treinta. Por otra parte, con el

Pero también en esa oportunidad puse de manifiesto, no de palabra sino con los hechos, que la muerte d
no me importa un comino —perdonen la expresión un tanto ruda—, sino que lo único que me importa es no cometer ninguna injusticia ni impiedad. En efecto, aun siendo tan violento, aquel régimen no me atemorizó tanto como para que cometiera una injusticia, sino que, tras salir del Tolo, los otros cuatro se dirigieron a Salamina y trajeron a León, pero yo los dejé y me fui a casa. Probablemente hubiera perecido por esto, si el gobierno no hubiera sido derrocado poco después[65]. De estos hechos ustedes pueden tener también muchos testigos. e

Pues bien, ¿creen acaso que yo hubiera llegado a una edad tan avanzada si me hubiese dedicado a los asuntos públicos, y si, actuando como es digno de un buen ciudadano, hubiese salido en defensa de las causas justas, poniendo esto, como es debido, por encima de todo? Ni remotamente, señores atenienses. Pues tampoco lo hubiera logrado ninguna otra persona. Pero, por mi parte, he puesto de manifiesto a lo largo de toda mi vida una misma ac- 33a
titud, tanto en público, cuando ocasionalmente tuve alguna intervención, como en privado, ya que no hice nunca a nadie ninguna concesión contraria a lo

---

encargo de detenerlo, los jefes del régimen de los Treinta probablemente intentaron poner a prueba la lealtad de Sócrates y de un determinado grupo de ciudadanos. El caso adquirió gran notoriedad entre los atenienses. Véase p. ej. Jenofonte, *Helénicas* II 3, 39; Platón, *Carta séptima* 324d-325a.

[65]El régimen de los Treinta sólo pudo sostenerse ocho meses en el poder.

justo, tampoco a alguno de esos que, según se dice ahora para calumniarme, serían descípulos míos. Pues yo no fui nunca maestro de nadie[66]. Desde luego, si alguno desea oír mientras hablo y realizo mi tarea, nunca rechacé a nadie, sea joven o viejo. Tampoco converso a cambio de que me den dinero,
b ni me niego si no me lo dan, sino que me pongo de igual manera a disposición de las preguntas tanto del rico como del pobre, y también si alguno quiere oír mis réplicas[67]. Si <luego> alguno de ellos fuera a comportarse honestamente o no, no sería justo que se me haga responsable, puesto que a ninguno de ellos le ofrecí ni le impartí jamás ninguna enseñanza[68]. Y si alguno afirma haber aprendido u oído de mí en privado algo que no hayan <oído> también todos los demás, sepan bien que no dice la verdad.

Pero, ¿cuál es la razón de que a algunos les guste
c pasar tanto tiempo conmigo? Ya la han oído, señores atenienses. Les he dicho toda la verdad: la razón es que les divierte oír cómo se somete a examen a los que creen ser sabios sin serlo, pues esto no deja de ser ameno. En cuanto a mí, como digo, fue el dios quien me ordenó hacer esto, no sólo mediante oráculos, sino también por medio de sueños y de todos los otros modos de los que se vale una dispensación divina para ordenarle a alguien que haga alguna cosa[69].

[66]Ver nota complementaria p. 125.
[67]Ver nota complementaria p. 126.
[68]Ver nota complementaria p. 129.
[69]Ver nota complementaria p. 129.

Esto es verdad, señores atenienses, y fácil de poner a prueba. En efecto, si no sólo ahora corrompo a los jóvenes, sino que también en el pasado he corrompido a otros, <entonces> sería ahora mismo el d
momento para que aquellos que, siendo ya mayores, se hayan dado cuenta de que en su juventud les di alguna vez un mal consejo subieran <a este estrado> a acusarme y pedir mi castigo. Y si ellos no quieren <hacerlo>, alguno de sus familiares —sean sus padres, sus hermanos o algún otro de sus parientes— debería ahora mencionarlo y pedir que se me castigue, si es cierto que algún miembro de su familia sufrió algún mal por mi culpa. En todo caso, muchos de ellos están aquí, y los estoy viendo: en primer término, Critón, que es de mi misma edad y de mi mismo distrito, padre de Critobulo[70], e
también presente; después Lisanias de Ésfeto, padre de Esquines, que también está aquí[71]; además, Anti-

[70]Critón procedía, como Sócrates, del distrito de Alópece y era de su misma edad. Fue un fiel amigo y seguidor de Sócrates. Lo visitó frecuentemente en prisión tras la condena y estuvo presente junto a él el día de su muerte (cf. *Fedón* 59b). En el *Critón* Platón narra una de las conversaciones que habría mantenido con Sócrates durante la estadía de éste en prisión. Junto a otros amigos de Sócrates, ofreció durante el juicio 30 minas de plata para que Sócrates los ofrezca en pago como multa, en lugar de la pena de muerte solicitada por los acusadores (véase más abajo 38b). Al parecer, habría pedido consejo a Sócrates, en cierta ocasión, acerca de la educación de su hijo Critobulo (cf. *Futideino* 306d).

[71]Esquines, del distrito de Ésfeto, fue uno de los más conocidos seguidores de Sócrates. Como Platón, escribió diálogos socráticos, de los que se conservan una buena cantidad de fragmentos. Después de la muerte de Sócrates, que presenció (cf. *Fedón* 59b), se marchó a Sicilia, de donde regresó a Atenas recién muchos años más tarde.

fón de Cefisia, padre de Epígenes[72]. Y, por otra parte, <están presentes> otros cuyos hermanos han pasado bastante tiempo conmigo en estas ocupaciones, como Nicóstrato, hijo de Teozótides y hermano de Teódoto —y puesto que Teódoto ha muerto, no sería él quien pudiera obligarlo <a testimoniar en mi favor>—[73], y también Paralio, hijo de Demódoco, cuyo hermano
34a era Téages[74], y Adimanto, hijo de Aristón, cuyo hermano Platón también está aquí[75], y Ayantodoro, hermano de Apolodoro, también presente[76].

Puedo mencionar a muchos otros, a alguno de los cuales, indudablemente, Meleto hubiera debido

[72]Epígenes, del distrito de Cefisia, es mencionado por Jenofonte como otro de los compañeros habituales de Sócrates (véase *Memorabilia* III 12). También presenció la muerte de Sócrates (cf. *Fedón* 59b).

[73]Teódoto, cuyo hermano mayor Nicóstrato presenció el juicio, había sido compañero habitual de Sócrates.

[74]Según se informa en el diálogo *Téages,* atribuido inauténticamente a Platón, Demódoco, padre de Paralio y Téages, era algo mayor que Sócrates y había ocupado las más altas magistraturas de la ciudad (cf. 127e), probablemente, el generalato. Es uno de los interlocutores de Sócrates en el mencionado diálogo, y parece ser idéntico con el personaje que aparece en el diálogo pseudoplatónico *Demódoco.* Su hijo Téages es interlocutor de Sócrates en el diálogo homónimo. Para la fecha del proceso estaba ya muerto. En *República* 496b-c Sócrates cuenta que su dedicación a la filosofía se vio facilitada por el hecho de que su débil salud lo apartó de la política.

[75]Adimanto es hermano de Platón y bastante mayor que éste, quien tenía entonces unos 28 años. Es interlocutor de Sócrates en la *República.* Éste es uno de los pocos pasajes en los que Platón se menciona a sí mismo dentro de sus diálogos. Hay sólo otras dos ocurrencias del nombre, a saber: *Apología* 38b y *Fedón* 59b.

[76]Apolodoro es el narrador en el *Banquete* de Platón. Fue un ferviente e impetuoso seguidor de Sócrates, y estuvo presente en el momento de su muerte. Así se lo menciona en *Fedón* 59a, 117d y en *Banquete* 173d.

presentar como testigo en su discurso. Si entonces lo ha olvidado, que lo haga ahora —se lo concedo—, y que diga si tiene algún <testigo> de este tipo. Pero ustedes comprobarán todo lo contrario, señores: todos ellos estarán dispuestos a ayudarme a mí, que vengo a ser el que corrompe y hace daño a sus familiares, según afirman Meleto y Ánito. Ahora bien, que aquellos a quienes corrompí salgan en <mi> b
ayuda podría tener, tal vez, explicación. En cambio, aquellos que no corrompí, y que son ya personas adultas, ¿qué otra razón podrían tener para venir en mi ayuda salvo la correcta y justa: que están concientes de que Meleto miente y yo digo la verdad?

V. Epílogo (34b-35d)

Sócrates concluye su alegato expresando su decisión de no hacer apelación a la misericordia de los jueces por medio de los recursos habituales en las estrategias forenses de la época (p. ej. la presentación de los hijos del acusado en el estrado). En general, Sócrates se ha distanciado varias veces, a lo largo de su defensa, de las prácticas habituales en los alegatos forenses, e incluso, cuando en determinado momento ha debido acudir a algún argumento que pudiera encuadrarse como un lugar común en los alegatos, se ha disculpado expresamente por ello (véase 32a). En el caso concreto de su renuncia a la apelación a la misericordia de los jueces Sócrates justifica su actitud por referencia a dos tipos de razones, ambas de alcance netamente moral. 1) Por una parte, Sócrates considera que el tipo habitual de apelación a la clemencia de los jueces configuraría una actitud indigna tanto de él mismo como de la ciudad toda. Con o sin razón, Sócrates es tenido por un ciudadano sobresaliente de Atenas. Si Sócrates se comportara de manera indigna

y se mostrara como cobarde con el solo fin de evitar una sentencia, será toda Atenas la que vea seriamente dañado su prestigio a los ojos de los extranjeros. 2) Por otra parte, el tipo habitual de apelación a la clemencia de los jueces es, en último término, incompatible con el buen ejercicio de la función del juez. Pues los jueces no pueden conceder dádivas, sino que deben decidir en justicia, y han prestado juramento ante los dioses de obrar de ese modo. Si Sócrates pretendiera influir en el veredicto de los jueces avivando su sentimiento de compasión, estaría induciéndolos a no cumplir cabalmente su función y, de ese modo, a cometer un acto de impiedad al violar el juramento propio del cargo. Y ello justamente en el marco de un juicio por impiedad. Sería una paradoja que Sócrates lograra evitar ser condenado por su supuesto delito de impiedad mediante el expediente de hacer cometer a los jueces el mismo delito que a él se le imputa. Además, al hacer esto Sócrates mismo habría cometido delito de impiedad y, con ello, habría dado finalmente razón de hecho a la acusación de Meleto.

34b Sea, pues, señores. Esto es, básicamente, lo que
podría alegar en mi defensa, y seguramente otras
cosas del mismo tipo. Tal vez alguno de ustedes,
c recordando su propio caso, se irrite, si al afrontar
algún pleito, incluso menos importante que éste,
suplicó e imploró a los jueces con muchas lágrimas,
haciendo subir al estrado a sus hijos para obtener la
mayor compasión posible, así como a otros muchos
familiares y amigos, mientras que yo, sorprendentemente, no voy a hacer nada de eso, aun cuando
estoy corriendo un riesgo que, según podría parecer, es el más extremo. Es probable, entonces, que
alguno, al pensar de este modo, se obstine aún más
en mi contra y que, enfurecido por esta misma causa, deposite su voto con ira.

Pues bien, si tal fuera el caso de alguno de d
ustedes —cosa que no creo, pero por si acaso—,
<entonces> me parece razonable dirigirme a éste
diciéndole: "Por cierto, estimado amigo, también
yo tengo algunos familiares. Pues vale aquí aquello de Homero: tampoco yo he nacido 'de una encina o de una piedra'[77], sino de seres humanos, de modo que también yo tengo familiares, e incluso hijos, señores atenienses, tres, de los cuales uno ya es un muchacho, pero los otros dos son aun niños[78]. Sin embargo, no haré subir a ninguno de ellos a este estrado para ponerme a suplicarles que me absuelvan".

¿Y por qué no he de hacer nada de esto? No por arrogancia, señores atenienses, ni por desprecio hacia ustedes. Si estoy o no actuando atrevidamente e
ante la muerte, eso es otra cuestión. Pero, por cierto, en lo que atañe a mi reputación, la de ustedes y la de la ciudad toda, no me parece correcto hacer ninguna de estas cosas, tanto más a mi edad y con mi renombre, sea éste merecido o no. Pues la opi-

[77]Son palabras que Penélope le dirige a su esposo Odiseo (Ulises), a quien no reconoce a su vuelta de Troya, preguntándole por su linaje (cf. *Odisea* XIX 163).

[78]Sócrates menciona aquí sus tres hijos, el mayor de los cuales, de nombre Lamprodes (cf. Jenofonte, *Memorabilia* II 2, 1), era un adolescente en el momento del juicio. Sus otros dos hijos eran Sofronisco, homónimo de su abuelo paterno, y Menéxeno, el menor. Ambos eran todavía pequeños, a pesar de que Sócrates tenía ya setenta años. Menéxeno lo suficiente como para poder ser llevado en brazos (cf. *Fedón* 116b). Todo hace suponer que Sócrates se casó con Jantipa a edad bastante avanzada.

nión general, al menos, es que Sócrates supera en
35a algo a la mayoría de los hombres.

Ahora bien, si aquellos de ustedes que tienen fama de sobresalir en sabiduría, en valentía o en alguna otra virtud cualquiera se comportaran de este modo, sería una vergüenza. Y, de hecho, he tenido muchas veces ocasión de ver que algunos que parecen valer algo, cuando se los somete a juicio, obran de modo asombroso, convencidos de que padecerán algo terrible si resultan condenados a muerte. ¡Como si fueran a ser inmortales en caso de que ustedes no los mataran! Éstos, me parece, colman de vergüenza a la ciudad, de modo que algún extranjero podría incluso llegar a suponer que aquellos
b que sobresalen en virtud entre los atenienses, y que gozan de preferencia en las elecciones para las magistraturas y los demás cargos honorarios[79], en nada se distinguen de las mujeres. En efecto, es preciso que ni ustedes obren de este modo, si es que parecen tener algún mérito, ni lo consientan, si es que nosotros lo hacemos, sino que, por el contrario, deben manifestar claramente que mucho más severa será la condena para el que trae a escena estos penosos espectáculos y pone así en ridículo a la ciudad que para aquel que guarda la calma[80].

Pero dejando aparte <lo que atañe a> la fama, se-
c ñores atenienses, tampoco me parece que sea justo

[79]Se alude aquí a un sistema de preselección de candidatos *(prókrisis)* a las magistraturas y los demás cargos honorarios.

[80]Ver nota complementaria p. 130

suplicar al juez[81] ni salir absuelto mediante súplicas, sino que hay que informarlo y convencerlo. Pues el juez no está en su sitio para conceder la justicia como una dádiva, sino para juzgar lo que es justo, y no ha jurado favorecer a quienes le parezca, sino dar sentencia con arreglo a las leyes. Por tanto, ni nosotros debemos acostumbrarlos a ustedes a faltar a su juramento ni ustedes <mismos> deben acostumbrarse <a ello>, pues ni ustedes ni nosotros estaríamos obrando piadosamente.

No me exijan entonces, señores atenienses, que haga ante ustedes cosas que no considero honorables ni justas ni piadosas, mucho menos, por Zeus, d
ahora que Meleto, aquí presente, me está acusando precisamente de impiedad. Pues es claro que si los persuadiera y los obligara con súplicas, a pesar de haber prestado ustedes juramento, les estaría enseñando a no creer que hay dioses, y con este tipo de defensa no estaría haciendo otra cosa que imputarme a mí mismo el cargo de no creer en los dioses[82]. Pero está muy lejos de ser así. Pues creo <en ellos>, señores atenienses, como ninguno de mis acusado-

[81]El término 'juez' en singular debe entenderse aquí con un valor colectivo. El tribunal que Sócrates tiene frente a sí no es unipersonal, sino que son muchos los jueces encargados de decidir sobre la acusación y votar por su absolución o por su condena.

[82]Sócrates sugiere que hacer faltar a los jueces a su juramento sería, de hecho, llevarlos a incurrir en una actitud de impiedad, que, en definitiva, resultaría poco menos que equivalente a creer que no existen los dioses, al menos en el sentido de que se estaría actuando como si los dioses realmente no contaran.

res, y dejo en manos de ustedes, y del dios, la decisión de juzgar qué será lo mejor en mi caso, tanto para mí como para ustedes.

VI. Contrapropuesta tras el veredicto de culpabilidad (35e-38b)

Tras concluir Sócrates su alegato el jurado procede a votar sobre su culpabilidad o inocencia. El veredicto de culpabilidad se impone por un margen estrecho de 60 votos de diferencia, sobre un total probable de 501 votantes. Según esto, el resultado exacto habría sido 280 contra 221. En juicios referidos a delitos para los cuales la ley no fijaba expresamente una determinada sanción el tribunal podía establecer la sanción a imponer, pero para ello debía limitarse a escoger entre la pena propuesta por la acusación y la contrapropuesta hecha por la defensa. Los acusadores proponen la pena de muerte. Sócrates, por su parte, realiza una contrapropuesta que pone en cuestión el veredicto de culpabilidad como tal, pues no consiste realmente en una pena, sino más bien en un beneficio al que se habría hecho acreedor de parte de la ciudad: alimentación gratuita en el pritaneo. A esta contrapropuesta llega Sócrates a través de un análisis de diferentes posibles alternativas, que apunta a aplicar a su propio caso el principio básico de que la retribución debe ser adecuada y proporcional al mérito o demérito de los actos que se juzgan. Esto implica responder, de modo sucesivo, dos cuestiones diferentes, a saber: primero 1) si se está en presencia de actos perjudiciales que merezcan castigo o bien de actos beneficiosos que merezcan recompensa, y luego 2) qué tipo de castigo o recompensa guarda correspodencia con dichos actos y con sus consecuencias así como con la situación personal de quien los llevó a cabo. Respecto de 1), Sócrates considera que sus acciones fueron no un mal sino un bien para la ciudad, en la medida en que respondieron al servicio que le en-

comendó el dios. Por tanto, Sócrates se ha hecho acreedor a una recompensa de parte de la ciudad, y no a un castigo. Respecto de 2), Sócrates estima que dicha recompensa guardaría las proporciones adecuadas si, al menos, le restituyera aquello que Sócrates mismo debió sacrificar para cumplir con tal servicio público. Sócrates ya ha mencionado que se halla en gran indigencia por causa de su servicio al dios y a la ciudad (véase 23b-c). Consecuentemente, solicita ahora que la ciudad lo compense mediante la subvención de sus necesidades mínimas de subsistencia.

Desde el punto de vista del proceso como tal, Sócrates probablemente desbarata de este modo las verdaderas intenciones de los acusadores. Es muy probable que la pena de muerte solicitada por la acusación tuviera como fin obligar a Sócrates a proponer a cambio la pena de exilio, de modo de facilitar así al tribunal una salida decorosa y aceptable para todos[83]*. Con su contrapropuesta Sócrates no sigue el juego y pone al tribunal nuevamente ante una alternativa dura entre condenarlo del modo más severo o bien dejarlo libre, y encima con premio. Esta actitud de parte de Sócrates es un modo indirecto de reafirmar su posición expresamente establecida anteriormente (véase 29c-30c) de no estar dispuesto a negociar las condiciones de su puesta en libertad, a cambio de dejar de cumplir su misión respecto de sus conciudadanos. Así interpretada, la actitud de Sócrates responde fundamentalmente a convicciones básicas expresadas y mantenidas ya antes, a lo largo de la defensa*[84]*.*

Muchas cosas contribuyen, señores atenienses, a que 35e
no me lamente porque me hayan condenado, entre 36a

[83]Así piensa Burnet (1924) p. 230. Y el mismo Sócrates alude a tal posibilidad. Véase 37c-d.

[84]Para una buena discusión de este punto y de las motivaciones de Sócrates para realizar una contrapropuesta inaceptable para el tribunal véase Brickhouse-Smith (1989) p. 214-225.

otras, también el hecho de que este resultado no me era inesperado. Me asombra mucho más el número de votos resultante para cada una de las partes. Pues no creía que <la diferencia> iba a ser tan estrecha sino mucho más amplia. ¡Parece ahora que si sólo treinta votos hubieran caído al otro lado, habría salido absuelto![85] Respecto de <la acusación de> Meleto, sin embargo, este resultado representa, según me parece, una absolución, y no sólo una absolución, sino que incluso resulta evidente para cualquiera que, de no haber subido al estrado Ánito y también Licón para acusarme, <aquél> hubiera
b debido pagar mil dracmas, por no reunir la quinta parte de los votos[86].

Este señor pide para mí la pena de muerte. Bien. Y yo, por mi parte, ¿qué voy a proponerles a cambio, señores atenienses? ¿No es claro que tendrá que ser lo que me merezca? ¿Qué, pues? ¿Qué es lo que merezco sufrir o pagar en compensación por

[85]Dado el resultado de 280 a 221 votos a favor de la condena, si 30 jueces más hubieran votado por la absolución, se habría tenido entonces un resultado de 251 a 250 a favor de Sócrates.

[86]El argumento de Sócrates, no exento de intencionada ironía, se basa en el ardid de repartir entre los tres acusadores que subieron al estrado el total de los votos obtenidos por la acusación. Esto implica que Ánito y Licón alegaron formalmente a favor de la acusación presentada por Meleto. Según el razonamiento de Sócrates, resulta entonces que cada uno de ellos obtuvo poco más de 93 votos, más precisamente, 93 1/3 votos (=280/3). En el caso de Meleto esto hubiera significado, de presentarse solo, no haber alcanzado siquiera la quinta parte del total de los votos, que asciende a 100. Como recurso para evitar acusaciones gratuitas, la ley ateniense establecía que en caso de no reunir la quinta parte de los votos el acusador debía pagar una multa de 1.000 dracmas.

la torpeza de no haber tenido sosiego y de descuidar lo que le preocupa a la mayoría —los negocios, la administración de la casa, los cargos militares y las funciones en la Asamblea así como los demás cargos, las alianzas y las luchas partidarias que se desarrollan en la ciudad—, convencido de que en realidad era demasiado honrado como para salvar la vida si me dedicaba a tales cosas? No tomé ese c
rumbo, pues hacerlo no hubiera resultado de ninguna utilidad, ni para ustedes ni para mí mismo, sino que me dediqué a hacer a cada uno en privado el mayor bien, según yo afirmo. Éste fue el camino que tomé, intentando persuadir a cada uno de ustedes de no preocuparse de ninguna de sus cosas antes de haberse preocupado de sí mismo, de modo de llegar a ser lo mejor y lo más sensato posible, y de no preocuparse de las cosas de la ciudad antes de haberse preocupado de la ciudad misma, y afrontar así del mismo modo las preocupaciones relativas a todo lo demás. d

Pues bien, ¿qué es lo que merezco que me pase por haber mantenido esta actitud? Algo bueno, señores atenienses, al menos, si la retribución propuesta ha de estar realmente en correspondencia con los merecimientos. Además, tendrá que ser un bien que me resulte apropiado. ¿Qué cosa resulta, pues, apropiada para un hombre pobre, que es un benefactor, y que necesita disponer de ocio para exhortarlos a ustedes? No hay nada que sea más apropiado para un hombre tal, señores atenienses, que ser alimentado en el Pritaneo, mucho más <apropiado> incluso que para aquel de ustedes que haya triunfado en las

Olimpíadas en una carrera de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste hace que ustedes parezcan ser felices, mientras que yo, en cambio, hago que sean felices, y, además, él no necesita alimento, pero yo
e sí[87]. Por tanto, si la retribución ha de ser determinada de modo justo según los merecimientos, propon-
37a go que sea ésta: manutención en el Pritaneo.

Tal vez les parezca que al decir esto me expreso arrogantemente, igual que a propósito de las lamentaciones y las súplicas[88]. Pero no es así, señores atenienses, sino que ocurre más bien lo siguiente. Estoy persuadido de que no cometo injusticia voluntariamente contra ninguna persona, pero a ustedes no logro convencerlos de esto, ya que es muy poco el tiempo que hemos dialogado entre nosotros. Pues, según creo, si fuera práctica legal entre ustedes, como en otros pueblos, el no dictar sentencia en casos de pena de muerte en un solo día sino al cabo de
b muchos, terminarían convenciéndose[89]. En cambio, en las actuales circunstancias no es fácil librarse de calumnias grandes en poco tiempo.

Y puesto que estoy persuadido de no hacer injusticia a nadie, lejos estoy de pensar en hacerme injusticia a mí mismo, declarar en mi propia contra que merezco un castigo, y proponer para mí una pena

[87]Ver nota complementaria p. 130.

[88]Véase 34c-35b.

[89]Se refiere a la práctica habitual en Esparta para ese tipo de casos. Cuenta Tucídides I 132, 5 que en los procesos de pena capital los espartanos evitaban toda decisión apresurada y prolongaban el proceso por varios días. En Atenas, en cambio, la decisión debía ser tomada al cabo de un solo día de proceso.

correspondiente. ¿Por miedo a qué? ¿A tener que padecer lo que Meleto propone en mi contra, cosa que, como dije, no sé si es un bien o un mal? ¿O deberé elegir, en vez de esto, alguna de las cosas que sí sé que son males, y proponerla como pena? ¿La prisión, por ejemplo? ¿Y por qué he de vivir en prisión, sometido como un esclavo a los magistrados c
del grupo de los Once que estén de turno?[90] ¿O tal vez una multa en dinero, bajo condición de quedar preso hasta que haya pagado? Pero esto sería en mi caso igual que lo que acabo de mencionar hace un momento, pues no tengo dinero con que pagar. ¿Propondré entonces la pena de destierro? Probablemente ustedes me acordarían esta pena. Sin embargo, muy excesivo tendría que ser mi apego a la vida, señores atenienses, si pierdo hasta tal punto mi capacidad de discernimiento como para no caer ya en la cuenta de que ustedes, que son mis conciudadanos, no fueron capaces de soportar mis conversaciones y mis argumentos, sino que éstos se les hicie- d
ron pesados y odiosos al punto de que ahora mismo están buscando librarse de ellos. ¿Qué otros habrá entonces que estén dispuestos a tolerarlos? Ni por asomo, señores atenienses. ¡Linda vida me esperaría si me marchara, siendo un hombre de mi edad, y tuviera que vivir expulsado, mudándome de una ciudad a otra! Pues ustedes saben bien que, donde

[90]La magistratura de los Once estaba a cargo, entre otras cosas, de la custodia y vigilancia de los reclusos en prisión así como de las ejecuciones de los condenados a muerte.

vaya, los jóvenes querrán oírme hablar, igual que
aquí. Y si los alejo, ellos mismos me harán expul-
e sar, convenciendo a los mayores. Pero si no los alejo,
<me expulsarán> sus padres y familiares, en interés
de los propios jóvenes.

Tal vez alguien podría decir: "Pero, Sócrates, una
vez que hayas salido de aquí, ¿no serás capaz de vivir
callado y en calma?". Éste es justamente el punto en
el que más difícil resulta persuadir a algunos de us-
tedes. Pues si digo que tal cosa es una desobediencia
al dios y que por eso mismo será imposible que viva
en calma, no me darán crédito, como si estuviera po-
38a niendo pretextos[91]. Pero menos créditos me darán
aún, si digo que es un gran bien para un ser humano
precisamente el poder conversar cada día acerca de
la virtud y de los demás temas sobre los cuales us-
tedes me oyen dialogar, examinándome a mí mismo
y a otros, y que la vida no sometida a examen no es
digna de ser vivida para un ser humano.

Sin embargo, las cosas son tal como les digo, seño-
res atenienses, aunque no resulte fácil convencerlos.
A la vez, tampoco estoy acostumbrado a considerar-
b me merecedor de ningún daño. Por cierto, si tuviera
dinero, hubiera propuesto pagar como multa una
suma tan grande como pudiera. Pues esto no me
habría ocasionado ningún daño[92]. Pero en las actua-
les circunstancias esto no es posible, a no ser, claro,
que estén dispuestos a imponerme como multa lo

[91]Ver nota complementaria p. 131.
[92]Ver nota complementaria p. 137.

que pueda pagar. Tal vez pudiera llegar pagarles una mina de plata. Propongo, entonces, como multa esa cantidad[93].

Pero ahí están Platón, Critón, Critobulo y Apolodoro, señores atenienses, que me piden que proponga treinta minas, y se ofrecen como garantes. Propongo entonces esa suma, y ellos, que son solventes, asumirán ante ustedes la garantía del pago.

VII. Después de la imposición de la pena (38c-42a)

Según Diógenes Laercio II 42, votaron por la condena a muerte 80 jueces más que por el veredicto de culpabilidad. Esto daría un resultado de 360 a 141 a favor de la pena de muerte. Tras conocerse el resultado de la votación, Sócrates se dirige una vez más a sus jueces, y lo hace de modo diferenciado: primero (38c-39d) habla a los que votaron por la condena, luego (39e-42a) a los que votaron por la absolución[94].

[93]Para algunos datos indicativos sobre el monto ofrecido por Sócrates como multa véase nota complementaria 19 en p. 113.

[94]Algunos intérpretes han puesto en duda la historicidad de esta tercera alocución de Sócrates a los jueces, por considerar inverosímil que se le permitiera tomar la palabra después de haber sido condenado. Pero hay razones para creer que el mecanismo procesual ateniense admitía esta posibilidad, sobre todo, en casos excepcionales como éste. Burnet (1924) p. 241 s. recuerda, además, que el hecho de que la condena no pudiera ser ejecutada de inmediato por haber partido ya la procesión anual a Delos (véase *Fedón* 58a-c; *Critón* 43c-d) planteaba complicaciones imprevistas, pues nadie habría esperado que el juicio terminara realmente en una condena a muerte. Para la cuestión de la historicidad de esta tercera alocución de Sócrates véase Friedländer (1964) p. 170 ss.; Brickhouse-Smith (1989) p. 234 s.

A quienes votaron por su condena Sócrates les advierte que van a obtener resultados opuestos a los que se proponen alcanzar eliminándolo. Por una parte, no beneficiarán a la ciudad ni se beneficiarán a sí mismos, sino que más bien quedarán expuestos a las difamaciones y al desprestigio, al aparecer como responsables de la injusta condena a un hombre tenido por sabio, que, además, rehusó comportarse indignamente para evitar la muerte. Por otra parte, tampoco se librarán de las molestias de tener que dar cuenta de su modo de vida, sino que se verán más radicalmente confrontados con tales cuestionamientos de parte de los jóvenes seguidores de Sócrates, que tomarán su condena como símbolo emblemático de la situación de injusticia reinante en la Atenas de sus mayores.

A quienes votaron por su absolución Sócrates se dirige, en cambio, para intentar aclararles, también a modo de consuelo, cuál es a su entender el verdadero significado de lo ocurrido. Más concretamente, Sócrates les da razones que avalan su actitud de confianza y su creencia de que la condena a muerte no significa un verdadero mal para él. Sócrates da dos razones a este respecto. 1) Antes de encaminarse al tribunal y más tarde, durante su alegato de defensa en el juicio, no se le hizo presente el signo divino que habitualmente se le interponía para impedirle llevar a cabo aquello que luego le acarrearía males. Esto permite suponer que lo que iba a acontecerle a consecuencia de su defensa, es decir, su condena a muerte no es propiamente un mal. 2) La segunda razón presenta un argumento en la forma de un dilema, a saber: la muerte es o bien a) un estado de absoluta falta de conciencia o bien b), como sostienen ciertas concepciones tradicionales, una transición hacia otra forma de vida, que, al menos para los justos, resulta mejor que la vida terrena. En ambos casos la muerte no constituye un mal e incluso puede decirse que sería un bien. En el caso b) la muerte sería un bien justamente en la medida en que permite el paso a una vida mejor. En el caso a) la muerte tampoco sería un verdadero mal, ya que la completa ausencia de conciencia excluye la posibilidad de experimen-

tar males. Pero, además, comparado con los sufrimientos propios de la vida terrena, dicho estado de completa ausencia de conciencia debe verse incluso como un bien, pues excluye toda posibilidad de padecer dolor. Frente al problema del significado de la muerte, la posibilidad a) representa una hipótesis de mínima, mientras que la posibilidad b) aparece aquí como la hipótesis de máxima. Sin embargo, ambas implican que para el justo la muerte no puede representar realmente un mal. La posición de Sócrates es entonces que el justo puede estar seguro de que la muerte no representa para él un mal, pero, además, puede tener, si no certezas, al menos esperanzas de que tras ella lo espere un bien mayor. La posibilidad de un mal mayor para el justo tras la muerte queda, por principio, excluida, pues la hipótesis de un castigo post mortem, *en caso de ser cierta, sólo afectaría al injusto. Con todo, la persuasividad de la argumentación de Sócrates depende muy fuertemente de que se acepte como verdadera la premisa según la cual el dolor propio de la vida terrena es lo suficientemente grande como para hacer que un estado de completa inconciencia pueda considerarse mejor o más deseable que la existencia terrena misma. Esta premisa, en favor de la cual Sócrates no da ningún argumento específico, puede haber debido parte de su persuasividad ante el auditorio a ciertas presuposiciones compartidas, propias del trasfondo cultural provisto por la sabiduría popular del pesimismo griego. Pero su verdad está muy lejos de ser obvia.*

Por <ganar> sólo un poco de tiempo, señores ate- 38c
nienses, van a obtener la reputación y el cargo de haber matado a Sócrates, "ese hombre sabio", por parte de aquellos que quieren difamar a la ciudad. Pues quienes deseen hacerles un reproche afirmarán que soy sabio, aunque no lo sea. En cambio, si hubiesen esperado un breve tiempo, habrían obtenido automáticamente el mismo resultado. Por cierto,

ustedes están viendo que, a mi edad, estoy ya bien avanzado en mi vida y próximo a la muerte.

d No les digo esto a todos ustedes sino a quienes votaron por mi condena a muerte. A esos mismos les digo también lo siguiente. Posiblemente piensen, señores, que mi condena se ha debido a la carencia de argumentos con los cuales hubiera podido convencerlos, si hubiera creído necesario decir y hacer cualquier cosa a fin de salir absuelto. Pero muy lejos está de ser así. He sido condenado por carencia no de argumentos sino de atrevimiento y desvergüenza, y por no estar dispuesto a decir ante ustedes aquello que más les hubiera gustado oír, lamentándome, llorando o haciendo y diciendo mu-
e chas otras cosas que son indignas de mí, según afirmo, pero que ustedes están acostumbrados a oír de parte de los otros. Pero ni antes creí necesario actuar de modo servil por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido como lo hice, sino que prefiero mucho más morir habiéndome defendido así que conservar la vida apelando a ese otro tipo de defensa. Pues ni en el tribunal ni en la guerra debe suceder que yo o algún otro recurramos a estos ardides para evadir la muerte por cualquier medio.

39a Por cierto, también en las batallas se hace patente muchas veces que uno podría escapar a la muerte deponiendo las armas y volviéndose a suplicar a los perseguidores. Hay también muchos otros ardides para evitar la muerte en cada una de las diferentes situaciones de peligro, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero lo difícil, señores, no es escapar a la muerte, sino que mucho más difícil es esca-

par a la bajeza, pues corre más rápido que la muerte.
Y ahora a mí, que soy lento y viejo, me alcanza la más b
lenta <de las dos>, mientras que a mis acusadores,
hábiles y rápidos como son, <los alcanza> la más rá-
pida, la vileza. Yo me voy ahora condenado a muerte
por ustedes, pero ellos <se van> convictos de iniqui-
dad e injusticia por la verdad. Y así como yo he de
atenerme a mi sentencia, también ellos <a la suya>.
Tal vez era necesario que esto resultara así, y creo que
el resultado guarda las proporciones.

Tras lo dicho, deseo ahora hacerles un vaticinio, c
condenadores míos. Pues me encuentro ya en aque-
lla situación en la que los hombres mejor dispuestos
están para vaticinar: cuando están próximos a mo-
rir. Les digo a ustedes, señores que me han senten-
ciado a muerte, que poco después de que yo muera
recibirán, por Zeus, un castigo mucho más duro que
el que me han impuesto a mí con la condena. En
efecto, ustedes han hecho esto creyendo que iban
a liberarse de tener que dar cuenta de su modo de
vida, pero les aseguro que van obtener un resultado
completamente opuesto: serán muchos los que ven-
gan a someterlos a examen, a los cuales yo contenía
hasta ahora, sin que ustedes se dieran cuenta. Y se- d
rán tanto más agresivos cuanto más jóvenes sean, y
ustedes se fastidiarán mucho más. Pues si creen que
matando gente lograrán impedir que se les haga el
reproche de que no viven rectamente, no están consi-
derando bien las cosas, ya que este modo de evadir-
se no es para nada eficaz, ni honrado. Por el contra-
rio, el modo más honrado y más fácil no consiste en
reprimir a los demás sino en prepararse uno mismo

para ser lo mejor posible. Con esta profecía me despido, pues, de aquellos que votaron por mi condena.

e En cuanto a los que votaron por mi absolución, me gustaría dialogar con ellos sobre el hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados sigan ocupados y yo no tenga que partir todavía al lugar donde debo morir. Permanezcan conmigo un rato más, señores. Pues nada impide que conversemos entre nosotros, mientras esté permitido.

40a A ustedes, que son amigos, estoy dispuesto a hacerles ver cuál es realmente el significado de lo que acaba de sucederme. Señores jueces —y al llamarlos así a ustedes uso la palabra en su genuino significado— me ha pasado algo asombroso. En efecto, antes era muy frecuente que se me presentara una y otra vez la acostumbrada <voz> profética [...][95], que me salía al encuentro incluso en situaciones sin importancia, cada vez que estaba a punto de obrar incorrectamente. Ahora, en cambio, ustedes mismos están viendo que acaba de acontecerme algo que uno pensaría —y, de hecho, habitualmente <así> se considera— que es el peor de los males. Sin embargo, el signo del dios no se me ha opuesto ni a la mañana

b al salir de mi casa, ni cuando subí aquí al estrado del tribunal, ni tampoco cuando iba a decir algo durante mi alegato. En cambio, en otras conversaciones que he mantenido, se interponía constantemente y me detenía en medio de lo que estaba diciendo. Pero ahora, en todo este asunto, no se me ha opuesto nun-

[95]Ver nota complementaria p. 133.

ca al hacer o al decir algo. ¿Cuál debo suponer que es la causa? Les diré: al parecer, esto que me sucedió ha sido un bien, y no puede ser correcta la suposición de quienes pensamos que morir es un mal. He tenido c una prueba contundente de esto, pues no es posible que la señal acostumbrada no se me haya opuesto, si lo que estaba por hacer no iba a ser bueno[96].

También lo siguiente debería hacernos pensar que hay grandes esperanzas de que esto sea un bien. En efecto, estar muerto es una de dos cosas: o bien el que ha muerto no es nada, por así decir, y no tiene ninguna percepción de ninguna cosa, o bien se trata, como se cuenta, de una suerte de cambio de estado y migración del alma desde este lugar de aquí hacia otro sitio. Si es ausencia de toda percepción, algo así como dormir cuando el que duerme no tiene ningún sueño, <entonces> la muerte sería una d ganancia maravillosa. Pues yo creo que si alguien tomara en consideración una noche en la que durmió de tal modo que no soñó nada, y tuviera que compararla con las demás noches y los demás días de su vida, para examinarlos y decir cuántos días y cuántas noches ha vivido de modo mejor y más grato que esa noche en toda su vida, entonces, creo, no ya un simple particular, sino incluso el mismo Gran Rey encontraría que noches como aquella se cuentan con los dedos de una mano, en comparación con el resto de sus días y sus noches. Por tanto, e si la muerte es algo de esta índole, yo afirmo que

[96]Ver nota complementaria p. 133.

es una ganancia. En tal estado, además, la totalidad del tiempo seguramente no parece ser más larga que una sola noche.

Si, por otro lado, la muerte es como emigrar de aquí hacia otra parte, y si es verdad lo que se cuenta acerca de que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien podría haber mayor que éste, señores jue-
44a ces? Pues si una vez llegado a lo de Hades[97], tras librarse de éstos que se jactan aquí de ser jueces, uno va a encontrar a los verdaderos jueces, que, según se cuenta, hacen justicia allí, como Minos, Radamante, Éaco, Triptólemo[98], y a todos los otros semidioses que fueron justos durante su vida, ¿sería acaso malo emigrar? Y, además, ¿cuánto daría alguno de ustedes por convivir con Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero?[99] Por mi parte, estoy dispuesto a morir muchas veces,

[97]Hades es el dios que gobierna el mundo subterráneo, donde, según representaciones de la mitología y la religión popular, habitan los muertos. En cambio, la pintura de la existencia *post mortem* como recompensa a los justos contenida en el pasaje no guarda correspondencias con las creencias más difundidas en la Grecia de la época arcaica y clásica, tal como están reflejadas, por ejemplo, en Homero (véase esp. *Odisea* XI). En tal sentido, el pasaje parece reflejar más bien representaciones procedentes de complejos de creencias más específicos, vinculados con los misterios eleusinos así como con ciertas ideas del orfismo y el pitagorismo. Ideas semejantes aparecen también en *Fedón* 61e, 117c.

[98]Minos, Radamante y Éaco son hijos de Zeus que durante su vida se destacaron por su justicia y llegaron luego a ser jueces en el mundo de los muertos. La historia se refiere con más detalle en *Gorgias* 523a-524a. Triptólemo es un héroe vinculado con el culto de Eleusis, que se destacó también por su comportamiento justo y pacífico a lo largo de su vida.

[99]Junto a Homero y Hesíodo, las dos grandes figuras históricas de la épica griega, aparecen mencionados dos personajes legendarios como Orfeo y Museo, vinculados a los anteriores por su calidad de poetas y

si esto es cierto. Pues también para mí mismo sería maravilloso pasar el tiempo en un lugar donde pudiera encontrarme con Palamedes, con Ayante, el hijo b
de Telamón, y con cualquier otro de los antiguos que haya muerto a causa de un juicio injusto, y comparar así mis sufrimientos con los de ellos[100]. Pienso que esto no sería desagradable. Pero lo más grande sería, sin duda, pasar el tiempo examinando a los de allí y preguntándoles, como lo hice, con los de aquí, quién de ellos es sabio, y quién cree serlo, pero no lo es. ¿Cuánto daría uno, señores jueces, por poder examinar al que condujo a Troya aquel gran ejército, o a Odiseo, o a Sísifo, o a muchísimos otros hombres c
y mujeres que podrían mencionarse?[101] ¡Dialogar y

---

cantores. Los cuatro eran considerados los maestros de Grecia en los comienzos del desarrollo de la cultura. Orfeo y Museo suelen ser mencionados juntos, en su carácter de iniciadores de la religión órfica. Véase p. ej. *Protágoras* 316d; *República* 364e.

[100]Palamedes y Ayante Telamonio son dos de los principales jefes del ejército griego en la expedición contra Troya. En las sagas mitológicas ambos aparecen como víctimas de muertes injustas. Palamedes fue lapidado por la tropa a causa de una acusación injusta de traición por parte de Odiseo. Ayante se suicidó ante el agravio de verse injustamente despojado de las armas de Aquiles, tras la muerte de éste. Sócrates compara su caso con el de ambos héroes, injustamente llevados a la muerte.

[101]Junto a Odiseo y Sísifo, Sócrates menciona aquí, sin emplear su nombre, a Agamenón, jefe supremo del ejército griego en la guerra de Troya. La mención de estos tres personajes involucra un contraste con el caso de Palamedes y Ayante, a quienes Sócrates nombra como compañeros de infortunio. Agamenón, Odiseo y Sísifo son mencionados como personas a las que Sócrates quisiera poner a prueba. Esto sugiere que Sócrates los incluye en el grupo de quienes aparentan ser sabios sin serlo. De hecho Odiseo y Sísifo aparecen normalmente asociados como ejemplos paradigmáticos de astucia, muchas veces, carente de escrúpulos. La asociación de

convivir con ellos allí y examinarlos sería una felicidad indescriptible! En todo caso, es seguro que los de allá no condenan a muerte por esto. Pues no sólo son más felices que los de acá en los demás aspectos, sino que, además, son ya inmortales por el resto del tiempo, al menos si es verdad lo que se cuenta.

Pero es preciso, señores jueces, que ustedes mantengan una aptitud esperanzada ante la muerte y consideren una sola cosa como cierta: que para un
d hombre honesto no hay ningún mal, ni mientras vive ni una vez que ha muerto, y que los dioses no se despreocupan de lo que le pase[102].

Tampoco en mi caso es casual lo que ha sucedido, sino que se me hace evidente que morir y quedar liberado de mis preocupaciones era ya mejor para mí. Ésta es también la razón por la cual la señal no me contuvo en ningún momento. Y, por mi parte, tampoco estoy muy enojado con los que me condenaron, ni con los que me acusaron, aun cuando no haya sido ésta la intención con la que me condenaron y acusaron, sino más bien en la idea de hacerme un
e daño. En esto sí merecen reproche[103]. Sin embargo, les pido sólo una cosa: cuando mis hijos crezcan, señores, castíguenlos haciéndolos padecer las mismas

---

ambos fue tan estrecha que en épocas postclásicas Sísifo, originalmente representado sólo como rey de Corinto, tendió a reemplazar a Laertes como verdadero padre de Odiseo. El caso de Agamenón es menos claro, pero parece que su mención en este contexto implica también una crítica a su papel como conductor de los ejércitos griegos en Troya.

[102]Ver nota complementaria p. 134.

[103]Ver nota complementaria p. 134.

cosas que yo les hice padecer a ustedes, si les da la impresión de que se preocupan de las riquezas o de cualquier otra cosa antes que de la virtud; y si creen ser algo que no son, entonces háganles el mismo reproche que yo les hice a ustedes, por no ocuparse de lo que es debido y por creer que son algo, sin tener ningún mérito. Si obran de este modo, tanto yo mismo como mis hijos habremos recibido un trato justo de parte de ustedes[104]. 42a

Pero es hora ya de irse, yo a morir y ustedes a seguir viviendo. A quién de nosotros le toca mejor parte, nadie lo sabe con certeza, excepto el dios.

[104]Ver nota complementaria p. 135.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

—pág. 31 nota 1

Como apunta Burnet (1924) p. 148, no era inusual referirse a los miembros de la corte con el apelativo de 'señores' *(ándres)*, en vez de 'jueces' *(dikastaí)*. Sin embargo, la evitación de la palabra 'jueces' tiene en este caso un significado especial. En efecto, el pasaje 40a deja en claro que Sócrates reserva intencionadamente el apelativo de 'jueces' para el momento en que ya se conoce el veredicto del tribunal, y se muestra entonces dispuesto a aplicarlo sólo a aquellos que han votado por su absolución, pero no a los que votaron por su condena. La razón de esto se da, de modo indirecto, en 18a: el buen ejercicio de la función del juez no es dejarse impresionar por alegatos retóricamente brillantes, sino atender exclusivamente a la justicia o injusticia de lo que se dice como denuncia o defensa de alguien. Quienes no obran de este modo —y tal es, a juicio de Sócrates, el caso de quienes votan a favor de su condena— no merecen ser llamados propiamente 'jueces'. Véase también la referencia a quienes se jactan injustamente de ser jueces en 41a.

—pág. 32 nota 2

Sócrates distingue aquí dos sentidos en que se puede atribuir habilidad o competencia para hablar *(deinòs légein)*: un sentido que alude a la capacidad puramente técnica y formal de emplear el lenguaje de modo persuasivo, y otro que alude a la verdad del contenido del discurso y a la disposición a la veracidad de parte del que habla. De acuerdo con esta distinción, Sócrates contrasta dos sentidos di-

ferentes en que alguien puede ser llamado 'orador': por una parte, el sentido habitual, que implica tan sólo la atribución de competencia formal para hablar persuasivamente, pero no —o no necesariamente— la de una actitud fundamental de veracidad; por otra parte, un sentido inusual, que implicaría la atribución tan sólo de una actitud de veracidad, pero no —o no necesariamente— la de competencia formal para el uso persuasivo del lenguaje. Sócrates admite ser llamado 'orador' sólo en el segundo sentido, pero no en el primero, que es el sentido en que se aplica el término a sus acusadores. Pero, como correctamente sugieren Brickhous-Smith (1989) p.52 5., la crítica de Sócrates a los oradores, en general, y a sus acusadores, en particular, no va dirigida primariamente a la forma de sus discursos como tal, sino más bien al hecho de que, en favor de dicha forma exterior, tienden a dejar de lado en sus alegatos —o simplemente sacrifican— la verdad del contenido. El contraste entre retórica —como técnica puramente formal de persuasión, desligada habitualmente de la preocupación por la verdad— y verdad —como cualificación material de los contenidos del discurso— reaparece, de diversos modos y con diferentes acentuaciones, en las frecuentes críticas a la retórica que Platón pone en boca de Sócrates en escritos posteriores a la *Apología.* Véase esp. *Gorgías* 462b-465e.

—*pág. 33 nota 4*

Desde Riddell y Burnet, la declaración de Sócrates de estar ajeno al modo de hablar forense ha motivado una amplia discusión acerca del sentido no sólo de tal declaración, sino también del proemio como un todo. En efecto, Riddell (1867) p. xx s. observó que para cada uno de los elementos fundamentales contenidos en el proemio pueden encontrarse ejemplos y paralelismos en los discursos de los oradores. Esto vale tanto para el cargo de mentira dirigido a los acusadores, para la negativa de ser hábil para hablar (así, por ejem-

plo, en Lisias XIX, 1, 2) y para el pedido de disculpa por emplear el modo de hablar y el tipo de argumentos con los que el acusado está familiarizado (presente en Isócrates XV 179), como también para el alegato de desconocimiento de las prácticas forenses (también en Isócrates XV 38), el reclamo de imparcialidad a los jueces (también en Lisias XIX, 2, 3), el reclamo al tribunal de no hacer alboroto (presente en Esquines II 24) y la negativa a adoptar estilos o actitudes impropios de un hombre viejo (también en Isócrates XII 3). A partir de esta constatación extrae Riddell una conclusión en contra de la historicidad del proemio, ya que tal demostración de sutileza retórica en el comienzo de su defensa no estaría de acuerdo con el Sócrates histórico. Por su parte, Burnet (1924) p. 147 s. admite el diagnóstico de Riddell en lo referido a la abundante presencia de lugares comunes de la retórica forense en el proemio, pero rechaza la conclusión que pone en duda la historicidad del contenido. Burnet explica la aparente incongruencia entre la declaración de desconocimiento del modo de hablar propio de la retórica forense y la demostración fáctica de conocimiento retórico proporcionada por el proemio como un caso de ironía socrática. Según esto, no sólo la declaración de desconocimiento de la retórica forense, sino también el proemio como un todo compondrían, entre otras cosas, una parodia de Sócrates, de alcance claramente irónico. A los argumentos de Riddell agrega Burnet, en tal sentido, la implausibilidad de la suposición de que Sócrates realmente careciera de toda familiaridad con la retórica de su tiempo. Tanto Aristófanes en las *Nubes* como Jenofonte (cf. *Memorabilia* I, 2, 15) darían por sentado que Sócrates se había ocupado de la retórica. A ello se agrega además, indica Burnet, el hecho de que en *República* se presenta a Sócrates como cercano a la familia de Lisias, y en el *Fedro* —que, a juicio de Burnet, contiene un núcleo históricamente genuino en lo que atañe a la presentación de la figura de Sócrates— éste aparece justamente imitando y parodiando el estilo de Lisias, y demuestra también conocimiento de Isócrates.

Esto lleva a Burnet a la conclusión de que, sin ser un informe literal, el proemio es, en lo esencial de su contenido, genuinamente socrático, incluso en el hecho de constituir, a la vez, una parodia de los lugares comunes de la retórica forense, a los cuales Sócrates apela aquí, como en el *Fedro*, de un modo tal que a la vez quedan, por así decir, superados y dotados de un significado nuevo, a través del contraste con la exigencia de dar más importancia a la verdad del contenido que a la forma del discurso. Como la de Riddell, también la interpretación de Burnet presenta algunos aspectos insatisfactorios. Burnet parece estar en lo cierto respecto de la historicidad, al menos, de lo nuclear del contenido del proemio, y en el énfasis sobre el hecho de que Sócrates no puede haber estado completamente ajeno a la retórica de su tiempo. Mucho más difícil de aceptar, en cambio, es su tesis del carácter de parodia del proemio como un todo. En primer lugar, no es posible afirmar que *la totalidad* del proemio tiene carácter irónico o paródico, puesto que el proemio contiene, evidentemente, afirmaciones que Sócrates necesariamente está dando por verdaderas, como, por ejemplo, la promesa reiterada de que en su alegato dirá sólo lo que él mismo considera justo y verdadero. Pero, además, tampoco es correcto siquiera interpretar como irónicas la negativa de ser hábil para hablar y la declaración de desconocimiento de la retórica forense. En realidad, la interpretación de Burnet parte de una incorrecta interpretación de estos dos asertos de parte de Sócrates. Contra ella, se han hecho valer recientemente importantes objeciones. 1) La negativa de ser hábil para hablar no debe entenderse en un sentido amplio y genérico, como si implicara absoluta impericia en el uso del lenguaje de parte de Sócrates, sino que queda referida exclusivamente al significado concreto que dan a la expresión los acusadores, es decir, a la supuesta capacidad de Sócrates para embaucar al jurado, de la cual los jueces deberían precaverse: Sócrates niega ser hábil para hablar en este preciso sentido, pero no en todos los demás, e incluso afirma expresamente ser un

genuino orador, si se conviene en que lo característico del orador es decir la verdad. 2) El alegato de desconocimiento de la retórica forense debe entenderse también en un sentido restringido, que queda referido a la declaración inmediatamente anterior de hallarse por primera vez en situación de tener que defenderse en un estrado, a la avanzada edad de setenta años. En este sentido, Sócrates está en lo cierto al declararse inexperto en la práctica habitual del alegato forense. Pero esto, desde luego, no es incompatible con la posesión de conocimiento de las técnicas formales de dicha retórica y de los modos característicos de la dicción forense. Por lo demás, el propio Sócrates remite más tarde expresamente al hecho de haber presenciado a menudo otros juicios (cf. 34a; véase también 34b-c y 35a). Esto sugiere que su alegato de desconocimiento del modo de hablar forense en el proemio se refiere simplemente al hecho de no haber tenido ocasión de ejercitarse antes en el modo habitual de realizar estos alegatos frente a un tribunal. Para todo esto véase Brickhouse-Smith (1989) p. 53 ss.; Reeve (1989) p. 5 ss. Para la relación del exordio con la retórica forense de la época véase también de Strycker-Slings (1994) p. 27 ss.

—pág. 35 nota 9

El punto central es aquí que la falsa imagen de Sócrates, que lo presenta como una suerte de mezcla de filósofo natural y sofista u orador, sólo apunta, en definitiva, a dar sustento al verdadero cargo de fondo, que es el de ateísmo. El cargo de especular sobre los fenómenos celestes e indagar las cosas subterráneas busca, entonces, asociar la figura de Sócrates con la de pensadores como Anaxágoras, quien hacia el año 450 a. C. habría sido acusado formalmente de impiedad en Atenas a causa de sus indagaciones sobre los fenómenos celestes, las cuales lo llevaron a sostener doctrinas consideradas incompatibles con la creencia en la divinidad de los astros. En la

posterior discusión con Meleto, Sócrates intenta quebrar esta errónea asociación de su figura con la de Anaxágoras, y remite expresamente a las doctrinas cosmológicas del filósofo. Véase 26c-e.

—pág. 41 nota 14

Sócrates declara aquí no haberse ocupado con el tipo de indagación llevado a cabo por los filósofos de la naturaleza. Se trata de una constatación de hecho, que el propio Sócrates pretende presentar, en principio, como despojada de toda valoración, positiva o negativa, acerca de ese género de especulación filosófica (cf. 19c-d). Esto prepara un agumento importante dentro de su posterior estrategia de defensa contra las acusaciones de Meleto, consistente en intentar mostrar que parte de los cargos que se le formulan se basan en una confusión de sus indagaciones con las especulaciones cosmológicas llevadas a cabo por filósofos como Anaxágoras (véase 26a-e). En un famoso pasaje del *Fedón* Sócrates realiza una especie de autobiografía intelectual, en la que explica, entre otras cosas, su entusiasmo juvenil con la filosofía de la naturaleza y su posterior desencanto al comprobar que el tipo de explicaciones ofrecidas por los representantes más famosos de ese tipo de indagación resultaba insuficiente, pues apelaba exclusivamente a causas de tipo material y mecánico, sin hacer intervenir para nada la referencia a propósitos y fines (véase *Fedón* 95a-99d). Según la versión del *Fedón*, en este desencanto de Sócrates jugó un papel muy especial precisamente Anaxágoras. En efecto, Sócrates cuenta allí que, ya decepcionado con otros autores, se entusiasmó nuevamente al enterarse de que, junto a las causas de tipo mecánico, Anaxágoras introducía una causa de tipo diferente, el Intelecto *(noús)* cósmico, y le atribuía un papel decisivo en el proceso de generación del universo. Tanto mayor fue su decepción entonces, al comprobar que, en la práctica, Anaxágoras atribuía al Intelecto una función que no resultaba cualitativamente distinta de

la atribuida al resto de las causas habitualmente reconocidas por los filósofos naturalistas, pues lo hacía actuar, básicamente, como una nueva causa mecánica, aunque fuera anterior y más importante que el resto (véase *Fedón* 9-99d). A partir de este trasfondo, puede advertirse que la declaración de Sócrates de no saber nada acerca del tipo de indagaciones desarrolladas por los filósofos naturalistas no debe entenderse en un sentido literal, pues involucra, claramente, un componente de distancia crítica. A esto hay que agregar que Sócrates fue muy probablemente discípulo de un filósofo de la naturaleza como Arquelao, cuando joven. La declaración de no saber nada de estas cosas debe entenderse más bien en el sentido sugerido por el pasaje antes citado del *Fedón*. Sócrates explica allí que el estudio de las sofisticadas y novedosas doctrinas de los filósofos naturalistas, que para los mismos fenómenos daban cada uno explicaciones diferentes y hasta contradictorias, lo llevó finalmente a un estado de confusión, en el cual ya no acertaba a explicarse satisfactoriamente nada de lo que antes creía saber razonablemente. Por ello prefirió finalmente abandonar de modo definitivo ese tipo de especulaciones (cf. *Fedón* 96c-d; 99d-100a). Por lo demás, debe tenerse en cuenta que para el momento del juicio habían pasado ya poco menos de cincuenta años desde esta pasajera ocupación juvenil de Sócrates con la filosofía de la naturaleza.

—pág. 42 nota 19

El precio de 5 minas por curso que habría exigido Eveno por su enseñanza es bajo, si se lo compara con las 100 que parece haber pedido en ocasiones Protágoras (cf. Diógenes Laercio IX 52; véase Burnet [1924] p. 167). Pero, como indica Eggers Lan (1966) p. 125 nota 14, el precio no deja de ser considerable, si se lo compara, por ejemplo, con el monto de los salarios mensuales de un trabajador labriego, que, al parecer, rondaban las 30 dracmas, equivalentes

aproximadamente a 1/3 de mina (1 mina = 100 dracmas) (cf. Dodds [1959] p. 347; citado por Eggers Lan). Adviértase que en 38b Sócrates dice disponer a lo sumo de 1 mina para pagar como multa, y sus amigos pudientes ofrecen hasta 30 minas para salvarlo. Esto da una idea de la relación de valores, y de lo costosos que podían resultar los servicios de los sofistas.

—*pág. 46 nota 25*

La respuesta de Sócrates en este pasaje plantea un problema que afecta a la interpretación de la historia del oráculo como un todo. En 21a se cuenta que a la pregunta de Querefonte acerca de si había alguien más sabio que Sócrates la pitonisa respondió con un enunciado negativo, diciendo que nadie era más sabio, es decir, en el texto griego: *medéna sophóteron eînai*. Ahora, en 21b, Sócrates reproduce la sentencia del oráculo de un modo que implica dos cambios gramaticales importantes respecto de la primera formulación, puesto que 1) reemplaza el enunciado negativo por uno afirmativo, y 2) reemplaza el comparativo del adjetivo 'sabio' por el correspondiente superlativo sin artículo, en el texto griego: *emè sophótaton eînai*. Esta nueva versión de la respuesta del oráculo, que refleja el modo en que la habría interpretado inicialmente Sócrates, admite dos posibles traducciones, muy diferentes en su alcance, en virtud de la ambigüedad en el significado del superlativo griego privado del artículo: puede indicar el máximo comparativo absoluto en la posesión de una determinada cualidad o bien sólo la posesión de dicha cualidad en grado eminente, sin implicar necesariamente que se trate del máximo comparativo absoluto. En atención a esta dualidad de significado del superlativo sin artículo empleado en el texto, la sentencia de 21b puede ser traducida ya como a) 'yo soy *el más* sabio' o bien como b) 'yo soy sapientísimo' o 'extremadamente sabio'. Si en la sentencia original el superlativo hubiera estado acompañado del

artículo la expresión sería unívoca y sólo podría ser traducida en el sentido indicado por a). En mi traducción, en cambio, he seguido la cauta recomendación del prof. Gómez-Lobo y he optado por traducir en el sentido indicado por b), sin estar, sin embargo, totalmente convencido de que Sócrates no haya querido mentar a). Ahora bien, partiendo de que el significado de la sentencia de Sócrates es el indicado en a), algunos intérpretes le han reprochado a Sócrates el cometer una equivocación importante en su interpretación de la sentencia del óraculo. La equivocación consistiría en que, mientras la respuesta del oráculo sólo excluye lógicamente la posibilidad de que haya alguien más sabio que Sócrates, Sócrates la entiende, tomándola en el sentido de a), como si quisiera decir que él mismo es más sabio que todos los demás. Esta inferencia contendría, entonces, un error lógico elemental, pues de 'nadie es mayor/mejor que A' obviamente no se sigue que 'A es mayor/mejor que todos los demás'. Algún intérprete ha ido recientemente lo suficientemente lejos en esta línea de argumentación como para atribuirle al supuesto error de lógica de Sócrates consecuencias tan graves como su propia muerte: ésta habría sido, en definitiva, el resultado último de la mala interpretación de la sentencia del oráculo, que, en la creencia de que el dios no podía estar mintiendo, habría llevado a Sócrates a intentar demostrar su superioridad ante los demás por medio de su método de indagación y refutación (véase Tamayo [1996]). Por mi parte, creo que este tipo de objeción puede desarticularse fácilmente si se pondera adecuadamente todos los elementos en juego. Aun cuando la sentencia de 21b tuviera que entenderse en el sentido a), lo cual no es forzoso, es posible mostrar que Sócrates no comete necesariamente un error de lógica y que, además, su muerte no es una simple consecuencia de ese supuesto error. La mejor prueba de esto consiste en ver cuál fue realmente el tipo de indagación que emprendió Sócrates para tratar de interpretar el genuino alcance de la sentencia del oráculo. Desde el punto de vista de su estructura

formal, puede decirse que la indagación de Sócrates no apunta a demostrar la verdad del enunciado 'Sócrates es más sabio que X' (donde X representa el interlocutor del caso), sino más bien la verdad del enunciado 'X es más sabio que Sócrates' y, con ello, la falsedad del enunciado 'no hay ningún X que sea más sabio que Sócrates', que reproduce el contenido de la respuesta del oráculo en su formulación negativa original. Sócrates afirma expresamente que su indagación destinada a interpretar el sentido profundo de la sentencia del oráculo tomó, en principio, la forma de un intento por poner a prueba y refutar dicha sentencia en su significado literal, y no la de un intento de confirmarla (cf. 21b-c). Puesto que el examen adquiere la forma de una prueba refutatoria de la sentencia del oráculo en su significado literal e inmediato (véase abajo nota complementaria 30 en p. 117), resulta, desde este punto de vista, indiferente, si Sócrates entendió en un comienzo la versión positiva de dicha sentencia dada en 21b en el sentido a) o bien en el b), ya que para hacer falsa la sentencia negativa del oráculo de que no hay nadie más sabio que Sócrates basta con hallar, al menos, *un* individuo que lo supere en sabiduría. En este sentido, el tipo de examen emprendido por Sócrates no presupone, en su origen, una interpretación errónea de la sentencia del oráculo, ya que por su estructura de tipo refutatorio —y no confirmatorio— es compatible tanto con la interpretación a) como con la b) de la sentencia contenida en 21b. Una cosa completamente diferente es el hecho de que, al cabo del examen realizado a sus interlocutores, Sócrates obtuviera precisamente el resultado opuesto del que, en principio, estaba buscando, y se viera forzado entonces a constatar que, pese a las apariencias iniciales, su interlocutor no lo superaba en sabiduría, sino que por el contrario, en un sentido diferente del término, era precisamente Sócrates el más sabio de los dos, ya que Sócrates revelaba poseer una conciencia de los límites del propio saber, de la cual su interlocutor ocasional carecía. Pero esto expresa el *resultado* de la indagación de Sócrates, y no su

punto de partida, y se trata incluso de un resultado inesperado para Sócrates mismo y no directamente buscado por él en su actividad de examen e indagación de sus conciudadanos. Así lo señala el propio Sócrates cuando contrasta expresamente las intenciones con que inició su tarea de examen y los resultados que obtuvo por medio de ella (cf. 22a). En este sentido, incluso si hubiera que entenderla en el sentido a), la sentencia de 21b no necesariamente contiene el error de lógica imputado a Sócrates por los intérpretes antes mencionados, pues la sentencia de 21b, tomada en el sentido a), puede ser interpretada como una anticipación del resultado al que de hecho condujo la indagación realizada para poner a prueba la sentencia del oráculo, tratando de refutarla. Este resultado, obviamente, no se sigue de la sentencia del oráculo como tal, ni precede a la indagación de Sócrates a la manera de una hipótesis de trabajo, sino que más bien se obtiene de modo inductivo, sólo al cabo de la indagación misma. Para otros detalles referidos a la historia del oráculo y a la formulación de su respuesta en la versión de Platón y Jenofonte véase de Strycker-Slings (1994) p. 74-82.

—pág. 46 nota 26

Sócrates rechaza la posibilidad de que la respuesta del oráculo sea falsa, pues Apolo no puede haber mentido. Sócrates formula esto diciendo que al dios 'no le es lícito' *(ou thémis autòi)* mentir, en el sentido de que no corresponde a su naturaleza de dios y a su función dentro del orden del mundo. Como explica Gómez-Lobo (1989) p. 61, a dicho orden del mundo, que es fuente de normatividad, queda sujeta incluso la voluntad de un dios como Apolo. Aunque el punto está formulado aquí de un modo que queda restringido al caso particular de Apolo, parece expresar una convicción más general de Sócrates, quien en otros pasajes platónicos rechaza la idea de que la divinidad como tal pueda mentir (cf. *República* II 382e). En

esto Sócrates se opone frontalmente a la presentación tradicional del comportamiento de los dioses, tal como ésta aparece, por ejemplo, en Homero.

—pág. 47 nota 30

Sócrates se compara con ambas figuras para hacer resaltar irónicamente el hecho de que todos sus esfuerzos condujeron finalmente al resultado opuesto a aquel que, supuestamente, pretendía alcanzar al emprenderlos. Como hace notar Burnet (1924) p. 174, esto alude al hecho de que Sócrates comenzó su indagación con la intención expresa de refutar al oráculo (cf. 21b-c), y sólo después de haber comprendido su significado más profundo adoptó expresamente la decisión de seguir su indagación como servicio al dios (c£ 23a-c). Sin embargo, la intención inicial de Sócrates de 'refutar' el oráculo debe entenderse como referida exclusivamente al sentido literal y más obvio del dicho del dios. Pues Sócrates afirma también desde el comienzo su convicción de que el oráculo no puede ser falso (cf. 21b; véase arriba nota 26). Por tanto, no hay lugar para ver en la declaración inicial de Sócrates, como se ha pretendido a veces, un gesto de impiedad frente a Apolo. Pues su indagación apuntaba, en definitiva, a establecer el sentido profundo del oráculo, y no a poner en tela de juicio su verdad. Para esta cuestión véase Brickhouse-Smith (1989) p. 96s.; Gómez-Lobo (1989) p. 42; Reeve (1989) p. 22 s.

—pág. 48 nota 31

Sócrates esboza aquí una concepción de la inspiración poética en la misma línea de la que se encuentra desarrollada más ampliamente en el *Ion* de Platón. Los poetas no producirían sus obras simplemente sobre la base de un genuino conocimiento, que fuera enseñable al modo de los conocimientos técnicos. La prueba de ello sería

que no pueden dar cuenta satisfactoriamente del significado de las obras que ellos mismos producen. En este sentido, su arte se basaría, más bien, en ciertas dotes naturales. Y la producción de sus obras acontecería en un peculiar estado de inspiración, de origen divino *(enthousiázontes)*. De este modo, los poetas resultan comparables en alguna medida a los vates y adivinos, que ofician de mediadores de mensajes que ellos mismos no producen. La misma comparación con vates y adivinos se aplica en *Menón* 99c no sólo a los poetas, sino también a los políticos.

—pág. 49 nota 32

Los artesanos revelaban poseer efectivamente un saber específico genuino, del que podían dar cuenta y que podía ser enseñado a otros. Su error consistía, sin embargo, en pasar por alto el hecho de que, por basarse en un conocimiento técnico específico, su competencia está exclusivamente limitada al ámbito propio de su oficio, y en creerse así capacitados para emitir juicios sobre asuntos que escapan a su esfera específica de competencia, incluso sobre aquellos de la mayor importancia, como son los relativos al gobierno de la ciudad (para esta interpretación de la referencia a los asuntos más importantes véase Gómez-Lobo [1989] p. 43 5., quien ve aquí un ataque de Sócrates al régimen democrático). La posesión de un saber específico de tipo técnico-productivo aparece en este caso como el punto de partida de una actitud de imprudente desmesura, por no ir acompañada de un saber reflexivo de segundo orden, relativo a los límites estructurales de dicho saber técnico de primer orden. Este tipo de error consistente en una actitud equivocada frente al alcance y los límites del propio saber tiene, para Sócrates, consecuencias lo suficientemente graves como para preferir carecer del saber técnico respectivo, si el precio hipotético de poseerlo fuera tener que padecer, a la vez, ese tipo de ignorancia. También a los

poetas les había reprochado Sócrates poco antes el mismo tipo de desmesura. Pero en el caso de los poetas la situación es aún peor, en la medida en que ni siquiera se les puede atribuir un genuino conocimiento específico de tipo técnico como a los artesanos.

—pág. 51 nota 34

Sócrates explica de este modo el origen del posterior cargo de corrupción. Todo se remontaría, en último término, a su popularidad entre los jóvenes de las familias adineradas, que comenzaron a seguirlo e imitarlo en su actividad de examinar a quienes pasaban por ser sabios. Los cargos formales de corrupción que posteriormente se le hicieron estarían motivados, en última instancia, por los temores que despertó su influencia sobre los jóvenes, y por la indignación de quienes se veían puestos en evidencia. Pero en su formulación literal tales cargos se limitan a articular una serie de lugares comunes y de reproches habituales contra los que se dedican a la filosofía, cuya aplicación a Sócrates carece de todo fundamento.

—pág. 51 nota 35

Sócrates presenta aquí a los principales promotores de la nueva acusación formal como representantes de los intereses de uno o varios de los grupos de personas que se sientieron afectados por sus indagaciones. Meleto, el promotor oficial de la acusación formal, es nombrado en primer término (pero véase arriba nota 7). En opinión de Burnet (1924) p. 179, su asociación con los poetas puede deberse a que él mismo haya escrito poemas o bien, como se ha sugerido a veces, a que haya sido el hijo del poeta trágico del mismo nombre. En todo caso, como explica Burnet (1924) p. 89 s., la identificación de Meleto, el joven acusador de Sócrates, con el conocido poeta trágico del mismo nombre debe ser descartada por razones cronológicas. La doble vinculación de Ánito, probablemente el principal instigador

de la acusación, con los artesanos y los políticos parece deberse al hecho de que el propio Ánito sería uno de aquellos artesanos que pretendían ser también conocedores de los asuntos políticos, y había adquirido por ese entonces una importante influencia política. En el *Menón* Platón lo retrata como un enconado enemigo de los sofistas, que tiende a asociar con ellos a Sócrates (véase esp. 89e-95a) (véase Burnet [1924] p. 179; Brickhouse-Smith [1989] p. 29). De Licón sabemos muy poco. Su asociación con el personaje del mismo nombre introducido por Jenofonte en su *Banquete* no es del todo segura. La asociación de los tres promotores de los nuevos cargos en su contra con los grupos de personas que mostraron desde antiguo hostilidad contra él es parte importante de la estrategia de Sócrates, destinada a presentar las nuevas acusaciones formales como originadas en las antiguas inculpaciones de tipo informal, trasmitidas en la forma de rumores y murmuraciones.

—pág. 61 nota 40

Sócrates califica de 'extrañas' *(átopa)* las tesis cosmológicas de Anaxágoras no tanto para indicar que son 'absurdas' o 'falsas', sino más bien para enfatizar el hecho de que sería imposible plagiarlas exitosamente, pues, dada su peculiaridad, nadie podría desconocer su verdadero origen. En el relato autobiográfico de *Fedón* 96a-99d, Sócrates cuenta haberse entusiasmado de joven con el pensamiento de Anaxágoras, al enterarse de que, junto a las causas mecánicas, introducía también una causa de otra índole como el Intelecto cósmico *(noûs)*. Pero ese entusiasmo se transformó rápidamente en decepción al leer su libro y comprobar que Anaxágoras reducía a un mínimo las funciones de dicho Intelecto, pues lo hacía actuar como una simple causa mecánica más, y no apelaba a su acción para dar explicaciones de tipo teleológico acerca del orden y disposición de las cosas en el universo (cf. 97c-98c).

—pág. 71 nota 49

En muchos casos, Sócrates opone su actitud a la de aquellos que creen ser sabios sin serlo, diciendo que él mismo no es sabio, pero *tampoco cree* serlo. Aquí, en el caso de la actitud ante la muerte, el énfasis es algo diferente: mientras los demás actúan como si supieran que la muerte es un mal, Sócrates declara no saberlo y, además, *estar seguro y conciente* de no saberlo (y no meramente 'no creer saberlo'; cf. 29b: *oíomai ouk eidénai,* donde la negación recae sobre *eidénai* 'saber' y no sobre *oíomai* 'creer', 'estar cierto'). El énfasis es aquí positivo, y recae expresamente sobre la conciencia de la propia ignorancia: Sócrates no sabe, pero *sabe* que no sabe.

—pág. 72 nota 51

Sócrates enfatiza aquí la comunidad de origen o nacimiento con sus conciudadanos, quienes son los destinatarios inmediatos de su actividad en servicio del dios y de la propia ciudad. Se distingue así de la actitud de los sofistas, itinerantes de ciudad en ciudad, que vendían sus servicios a quien estuviera dispuesto a pagar por ellos. El sentimiento de pertenencia a la ciudad se enfatiza nuevamente en 37c-e, donde Sócrates rechaza la posibilidad de vivir en el destierro. El motivo de su permanencia a Atenas y su deuda para con la comunidad a la que debe su crianza y educación resulta central en la justificación de la negativa de Sócrates a escapar de la cárcel tras el juicio, mientras esperaba la ejecución de la sentencia a muerte. Véase *Critón* 50a ss.

—pág. 73 nota 52

Desde el punto de vista gramatical, la sentencia contenida en 30b2-4 admite también una interpretación diferente de la que subyace a la versión que he dado en mi traducción. Según dicha interpreta-

ción gramatical, defendida todavía por algunos intérpretes, la traducción de la sentencia debería decir: "de las riquezas no surge la virtud, sino que es a partir de la virtud como surgen para los hombres las riquezas y las demás cosas buenas, todas ellas, tanto en lo privado como en lo público". Desde el punto de vista gramatical, la interpretación que subyace a esta traducción es posible e incluso, en algún sentido, más sencilla que la que sustenta la versión a la que yo he dado preferencia. Mi decisión en contra de tal interpretación —decisión que coincide con la de intérpretes como Burnet, Vlastos, Gómez-Lobo y Stockes, entre otros— se basa, sin embargo, en las notorias dificultades de contenido que presenta la versión alternativa, de la cual se sigue la adscripción a Sócrates de una tesis altamente implausible, a saber: la tesis de que la mera posesión de la virtud ética garantiza por sí sola la obtención de cosas como las riquezas, los honores y todos los demás bienes extramorales, y ello tanto en el ámbito privado como en el público. Una tesis semejante no viene exigida por ninguno de los principios básicos de la concepción ética de Sócrates, tal como ésta puede reconstruirse a partir de los diálogos tempranos de Platón y de las demás fuentes principales, en especial, Jenofonte. Pero además, como señala ya Burnet (1924) p. 204, dicha tesis resulta claramente incompatible con el modo en que el propio Sócrates presenta su situación ante los jueces en la *Apología,* pues Sócrates declara en repetidas oportunidades encontrarse en gran indigencia como resultado de su propia actividad de exhortación a la virtud y de servicio al dios (cf. 23b-c; véase también 31c, 37c, 38b). Por otra parte, poco antes de introducir la sentencia de 30b2-4 que da pie a la discusión, Sócrates había contrastado fuertemente la preocupación por el dinero, los honores, etc., con la preocupación por la virtud, dando a entender así que es ciertamente posible dedicarse a obtener dichos bienes extramorales por caminos que implican el descuido, incluso completo, del bien propiamente moral (cf. 29d-e; véase también Stockes [1997] p. 149

ad 30b2-4). En tal sentido, no es exagerado decir, con Gómez-Lobo (1988) p. 30, que Sócrates mismo es la "refutación viviente" de la tesis que le adscribe la versión alternativa. Para una defensa más amplia de esta interpretación del pasaje, en réplica a las objeciones de Frías (1999), remito ahora a Vigo (2000).

—pág. 74 nota 53

En este pasaje Sócrates afirma su convicción de que el hombre malo no puede causar realmente daño al bueno (véase arriba p.66s). La expresión 'no está permitido' *(ou themitón)* sugiere que tal imposibilidad está fundada en la naturaleza de las cosas, más concretamente, en el tipo de bienes y males aquí involucrados: el malo sólo podrá arrebatarle al bueno algunos bienes exteriores, pero no el bien interior del alma, pero, a la vez, él mismo quedará privado de éste, al cometer injusticia en contra del bueno. Esta convicción está, pues, directamente conectada con la tesis socrática de la superioridad de los bienes del alma.

—pág. 76 nota 55

Ésta es la primera referencia de Sócrates durante su defensa a la famosa 'señal divina' que, según afirma en reiteradas oportunidades, se le presentaba habitualmente. La referencia se repite en 40a-c. Véase también *Critón* 3b; *Eutidemo* 272e; *República* 469c; *Fedro* 242b; *Teeteto* 151a. La expresión *daimónion*, que he traducido por 'extraordinario', ha llevado con frecuencia a una interpretación inflacionaria de la referencia de Sócrates a este signo, al ser asociada con la palabra *daimon* y con representaciones posteriores de los 'demonios' o espíritus intermedios, cada vez más frecuentes y amplificadas, sobre todo, en la época helenística. Sin embargo, aunque la representación habitual de los *dáimones* no le está completamente ajena, Sócrates nunca emplea el sustantivo *daimon* para referirse a esta señal, y

el adjetivo *daimónion* empleado en este tipo de giros no parece tener otra fuerza que la de subrayar el carácter extraordinario de dicho signo y su procedencia, en cierto modo, divina (para el significado de *daimon* en Platón véase arriba nota 41). Para evitar confusiones y falsas asociaciones en el lector, he evitado una traducción del tipo 'señal divina y demoníaca', que es todavía la más habitual. En el presente pasaje Sócrates precisa una de las características esenciales de este signo divino: su función es de tipo preventivo, en el sentido de que advierte a Sócrates de no tomar determinadas decisiones, pero nunca le indica positivamente qué curso de acción seguir. La función del signo divino, al menos en la presentación de Sócrates por parte de Platón, parece agotarse en evitarle a Sócrates determinados males, en el sentido de consecuencias negativas no buscadas de los actos que se apresta a realizar. Jenofonte, en cambio, parece atribuir funciones positivas al signo divino, el cual recomendaría a Sócrates 'qué hacer' (cf. *Apología* 12, 3; véase también *Memorabilia* I 4, 3-7; W 8, 1-2). Pero es probable que Jenofonte haya formulado de modo impreciso el punto, tal vez, dejándose llevar por la fuerza expresiva de la oposición 'qué hay que hacer' y 'qué no hay que hacer', la cual no implica necesariamente la atribución al signo divino de una función positiva como guía de la decisión moral. De hecho, recomendaciones puramente negativas de abstención pueden ser incluidas, en un sentido amplio, bajo el rótulo genérico de recomendaciones acerca de 'lo que hay que hacer'. Por otra parte, como enfatiza acertadamente Gómez-Lobo (1989) p. 76ss., el tipo de advertencia impartida a Sócrates por el signo divino parece tener un alcance más bien prudencial que estrictamente moral. Así, por ejemplo, la advertencia de no participar en las actividades políticas no tiene el alcance de una censura moral de la dedicación a tales actividades, sino que apunta tan sólo a preservar a Sócrates del riesgo de una muerte prematura y, con ello, a evitar un final anticipado de su peculiar servicio a la ciudad. En cambio, Sócrates no apela nunca

de modo directo a la 'señal divina' para justificar la corrección *moral* de una decisión determinada. Para otras precisiones acerca de las características y función del signo divino véase Brickhouse-Smith (1994) p.189 ss. El tratamiento de Tovar (1947) p. 259-275 añade algunos aspectos interesantes desde el punto de vista cultural y religioso, pero no tiene la nitidez requerida en la demarcación de las funciones del signo divino. Un todavía útil resumen de la presentación del signo divino en Platón y Jenofonte se encuentra en Riddell (1867) p.101-109.

—pág. 76 nota 56

En todo este pasaje hay una fuerte crítica de Sócrates a las prácticas políticas de su tiempo, en general, y al régimen democrático que detentaba el poder, en particular. Pero, como enfatiza Reeve (1989) p.100ss., 155ss., esto no implica la adhesión de Sócrates a una posición radical de rechazo a la actividad política como tal, ni tampoco la adhesión a una posición radicalmente antidemocrática. Brickhouse-Smith (1994) p. 157-166 reúnen y discuten los principales textos platónicos para caracterizar la actitud crítica de Sócrates tanto frente a los demócratas como frente a los oligarcas de Atenas. Para una excelente reconstrucción de la posición de Sócrates respecto del Estado y las leyes a partir de *Apología* y *Critón* véase Santas 1979) p. 10-56.

—pág. 80 nota 66

Este pasaje contiene una alusión indirecta al caso de Alcibíades y Critias, ambos políticos prominentes, que habían pertenecido al grupo de quienes frecuentaban a Sócrates y pasaban así por discípulos suyos. Esto hacía que se responsabilizara a Sócrates indirectamente por las acciones y delitos de ambos. Este aspecto no fue mencionado en la acusación formal de Meleto y sus mentores, pues

un edicto de amnistía del año 403 dificultaba la posibilidad de hacer cargos formales sobre la base de hechos anteriores a esa fecha. Pero Sócrates sabe que esta conexión forma parte del trasfondo de la acusación formal y contribuye a la negativa imagen pública de su persona, de la cual los acusadores buscan sacar partido. Por eso intenta desactivarla con un argumento de tipo general referido a los límites de la responsabilidad que le cabe por sus actividades, sin mencionar expresamente los nombres de Critias y Alcibíades.

—pág. 80 nota 67

Este pasaje presenta alguna dificultad de interpretación, pues no ofrece una descripción muy adecuada del modo en que Sócrates llevaba a cabo habitualmente sus conversaciones. Por cierto, no es lo habitual que Sócrates asuma en los diálogos el papel del que responde, aunque en algún caso más bien excepcional lo haga de modo transitorio. Sin embargo, como indica Burnet (1924) p. 218, gramaticalmente el texto original no puede ser leído más que de este modo, ya que contiene una construcción habitual de infinitivo final (cf. también Weber [1995] p. 113; Helm [1981] p.73). El sentido tiene que ser que Sócrates se pone a disposición de las preguntas de sus interlocutores, y no a la inversa. La interpretación general del pasaje ofrecida por Burnet parece la mejor: Sócrates está explicando cómo es que llegó a ser considerado como un maestro por algunos que acudían a él a preguntarle determinadas cosas. De hecho, algunos de los diálogos socráticos se desencadenan a partir del encuentro con un interlocutor más joven, que le plantea a Sócrates una deteminada cuestión sobre la cual busca orientación o bien le pide ayuda para algo que juzga importante obtener (véase p. ej. *Menón* 70a, *Protágoras* 310a-11a). Como señala Burnet, lo habitual es que el que interroga a Sócrates resulte, a su vez, interrogado y cuestionado por éste, y no obtenga precisamente el tipo de respuesta que andaba buscando. Pero ésta es otra cuestión, que no

entra directamente en consideración en este pasaje. Véase también de Strycker-Slings (1994) p.349s.

En una discusión reciente del pasaje, el prof. P. Cavallero defiende una interpretación diferente del texto, basada en dos decisiones gramaticales fundamentales, a saber: a) la de tomar la construcción de infinitivo final en un sentido indeterminado, que no presupondría la referencia a Sócrates como sujeto pasivo de la acción de preguntar, y b) la de leer la construcción del participio *apokrinómenos* (del verbo *apokrínesthai*: "responder", "replicar"), contenida en la segunda parte de la sentencia, como referida no a Sócrates sino a su circunstancial interlocutor. Según Cavallero, la traducción del pasaje debería ser entonces: "al rico y al pobre por igual me ofrezco para hacer preguntas, también en caso de que alguno quiera, al responder, seguir escuchando lo que digo". La ventaja de esta versión sería hacer compatible el sentido de pasaje con los rasgos más usuales de la práctica del diálogo socrático (véase los argumentos en defensa de esta versión en Cavallero [2001]). Pese a la sólida argumentación gramatical y de contenido que ofrece el prof. Cavallero, esta ingeniosa interpretación alternativa no termina de convencerme. Desde el punto de vista gramatical, tanto la decisión a) como la b) resultan problemáticas. Respecto de a), hay que replicar que la construcción de infinitivo activo con valor final puede e incluso suele tener en griego —como también en castellano (véase expresiones del tipo "folletos para llevar", "platos para degustar", etc.) y en otras lenguas modernas— sentido pasivo. Además, en el caso concreto de la construcción que presenta el pasaje —una construcción con el verbo *parécho* usado en sentido reflexivo y con dativo de interés— es poco menos que la regla que el infinitivo tenga precisamente ese sentido, y hay varios ejemplos suficientemente claros al respecto en el propio Platón (cf. *Gorgias* 480c, un pasaje de estructura paralela a la de nuestro texto, donde el valor pasivo del infinitivo respecto de sujeto principal de la sentencia es indudable; véase también *Gorgias* 456b; *Menón* 70c). En vistas de ello,

es razonable suponer que si el pasaje hubiera estado destinado aquí a referir no a la pregunta de una de las partes involucradas en el diálogo, en este caso, del interlocutor de Sócrates, sino, como sugiere el prof. Cavallero, al intercambio de preguntas entre ambas partes, Platón debería haber aclarado mejor el alcance del texto, ya sea apelando a una construcción verbal diferente o bien complementando el infinitivo empleado por medio de alguna expresión adverbial o pronominal que indicara reciprocidad. Respecto de b), la interpretación alternativa, como nota el propio prof. Cavallero, debe afrontar una objeción relativa al componente aspectual del participio presente *apokrinómenos*, que es infectivo e indica simultaneidad con la acción del correspondiente verbo conjugado. No me parece convincente, en tal sentido, tomar el participio *apokrinómenos* con la locución verbal *boúletai akoúein* ("quiere oír"), ya que en ese caso la acción de "responder" estaría presentada *prima facie* como simultánea a la de "oír", y no como anterior a ella, que es lo que requería la interpretación alternativa. Siguiendo a de Stricker-Slings (1994) p. 350 *ad loc.*, el prof. Cavallero sugiere referir el participio, al mismo tiempo, al verbo de la oración principal y al de la subordinada *(légo)*. Pero, a mi juicio, esto es menos plausible y, además, obliga —como de Stricker-Slings reconocen— a equiparar el sentido de *légein* ("decir") al de *erotán* ("preguntar"), para hacer compatible el sentido con el de la primera parte de la sentencia. Por lo demás, esta propuesta tampoco elimina el problema vinculado al aspecto verbal. En la lectura que he favorecido, siguiendo a Burnet, el participio *apokrinómenos* queda referido, en cambio, al verbo *légo* ("digo") de la cláusula subordinada, cuyo sujeto semántico es Sócrates. Ello implica asumir la existencia de un hipérbaton algo incómodo en la estructura de la sentencia. Pero, como indica Burnet, éste es el modo de leer el participio que mejor cuadra con la correcta interpretación de la construcción de infinitivo en la primera parte de la sentencia. Sobre esta base, la traducción literal de la cláusula subordinada sería: "lo que digo en respuesta" o bien "en

réplica". La versión que ofrezco en mi traducción simplifica un poco más la sintaxis, eliminando la subordinada: "mis réplicas". Este giro pretende aludir a los contraargumentos y las preguntas con que, tras haber respondido él mismo a las preguntas del interlocutor, Sócrates pasa, a su vez, a someterlo a examen crítico. Por último, agradezco en este punto al prof. Cavallero el haberme hecho notar que mi anterior versión, que contenía el giro "mis respuestas" en lugar de "mis réplicas", dejaba la sensación de una redundancia innecesaria. La noción de réplica, que el verbo *apokrínesthai* puede expresar perfectamente, es más amplia que la de respuesta y, por lo mismo, resulta preferible en este contexto, ya que puede entenderse como una referencia a los cuestionamientos que Sócrates dirige al interlocutor, al asumir el papel de quien guía activamente el diálogo.

—pág. 80 nota 68

Bien entendido, Sócrates no pretende desligar a quien actúa como maestro de otros de toda responsabilidad respecto del comportamiento de sus discípulos, en particular, en el caso de aquellos que pretenden enseñar conocimientos específicos cuya aplicación implica cuestiones de relevancia moral. En el *Gorgias* Sócrates rechaza un argumento de Gorgias en tal sentido, y lo confronta expresamente, en su calidad de maestro de retórica, con la necesidad de preocuparse también por los problemas vinculados con el uso que pueden hacer de dicho arte aquellos que lo aprenden de él (cf. 456b-461b). El descargo de Sócrates en este pasaje apunta, en cambio, al hecho de que él mismo nunca pretendió transmitir un conjunto de conocimientos específicos a ningún discípulo.

—pág. 80 nota 69

Además del oráculo, Sócrates menciona aquí ciertos sueños y otros medios extraordinarios como vías de comunicación del encargo que

le dirige el dios. En todo caso, no es el único lugar en que Sócrates remite a los sueños como vías de comunicación de este tipo (véase *Critón* 44a ss.; *Fedón* 60e ss.). Pero, como enfatiza Vlastos (1991) p. 167-171, la decisión de dedicarse a interpretar el significado de tales indicaciones divinas y la interpretación adoptada en cada caso se fundan como tales, a su vez, en determinadas convicciones racionales.

—pág. 86 nota 80

El pasaje de la tercera persona ('ustedes') a la primera ('nosotros') y de nuevo a la tercera ('deben'), que conserva la versión del texto original mejor atestiguada en los manuscritos, se explica por el hecho de que Sócrates se refiere a sus jueces indicándoles cuál debería ser su comportamiento en el caso hipotético de ser acusados y tener que defenderse en un juicio. El sentido general es: en su función actual de jueces, ustedes no deben consentir que los acusados se comporten de un modo humillante para la ciudad, ni tampoco pueden comportarse ustedes mismos de ese modo, si es que se ven confrontados con la necesidad de defenderse de una acusación ante un tribunal. El caso, sin embargo, no es meramente hipotético, pues Sócrates ha dado a entender poco antes que entre los jueces hay quienes han apelado a este tipo humillante de defensa cuando tuvieron que defenderse de acusaciones judiciales (véase 34c).

—pág. 92 nota 87

La comparación con el competidor olímpico involucra dos aspectos, a saber: 1) el competidor en carreras sólo procura una felicidad pasajera y aparente, mientras que Sócrates, a través de la misión ecargada por el dios, ayuda a los ciudadanos a obtener su felicidad real; 2) el competidor, al menos en el caso del que participaba en el tipo de carrera mencionado, debe poseer hacienda y bienes como para poder mantener caballos de carrera, mientras que Sócrates es pobre, en buena

medida, justamente a causa de su servicio al dios y la ciudad. Ambas diferencias explican la pretensión de Sócrates de ser acreedor a una recompensa de la ciudad con más justicia que los vencedores en los juegos olímpicos.

—pág. 94 nota 91

El giro 'como si estuviera poniendo pretextos' traduce la expresión *hos eironeouménoi* de 38a, la cual contiene una forma del verbo *eironéuesthai,* conectado con el sustantivo *eironeia.* De estos dos términos griegos derivan, a través del latín, nuestros vocablos 'ironizar' e 'ironía'. Con todo, he evitado concientemente traducir de ese modo la expresión contenida en 38a. La razón de esto es que el término griego *eironeia* y sus derivados tienen un significado, en un aspecto esencial, diferente del que poseen en el español (y en otras lenguas modernas) la palabra 'ironía' y sus derivados. La diferencia fundamental, que es especialmente importante a la hora de caracterizar la actitud de Sócrates, reside en el hecho de que el griego *eironeia* alude a una peculiar forma de engaño, consistente en fingir inferioridad para sacar intencionadamente alguna ventaja. En las lenguas modernas, en cambio, la palabra 'ironía' y sus derivados excluyen más bien el componente de engaño, y sólo implican que se dice algo dando a entender lo contrario de lo que literalmente se dice, pero precisamente *con la intención de dar a entender lo contrario de lo que literalmente se dice,* y no de engañar al interlocutor. En este sentido, es importante llamar la atención sobre el hecho de que en Platón la palabra *eironeia* es empleada para caracterizar la actitud de Sócrates sólo por sus oponentes, y no por Sócrates mismo o sus amigos. El presente pasaje no es una excepción, pues, a pesar de ser Sócrates quien habla, las palabras que pronuncia se refieren expresamente a la actitud de interlocutores hipotéticos —que encarnan a la vez la actitud del auditorio real presente—, los cuales no creen en la vera-

cidad de su alegato, según el cual dejar de examinar a los hombres sería un acto de desobediencia al dios y un abandono del servicio que le ha encomendado. El ejemplo más ilustrativo del sentido negativo de censura que adquiere la expresión *eironeia* en el uso por parte de los oponentes de Sócrates se encuentra, posiblemente, en el famoso pasaje de *República* I, en el cual Trasimaco acusa a Sócrates por su supuesta actitud habitual de *fingir*, no saber acerca de lo que pregunta, a pesar de que en verdad sí sabe o, al menos, cree tener una respuesta satisfactoria a la cuestión planteda por él mismo (véase *República* I 337a). Como ha mostrado Vlastos en un notable estudio del tema, el hecho de que el término *eironeia* haya perdido su significado original de reproche que alude a un determinado tipo de engaño, para pasar a designar más bien la actitud correspondiente a la ironía en su sentido actual, debe explicarse justamente por la asociación del término con la figura de Sócrates. Dicho de otro modo: el término que originalmente emplearon sus enemigos para denunciar a Sócrates como farsante terminó siendo empleado para referir de modo laudatorio a la actitud característica de Sócrates, cuya figura resultó así elevada a la categoría de representante de un nuevo tipo de actitud humana. Véase Vlastos (1991) p. 21-44. Para la ironía socrática y su conexión con la declaración de ignorancia véase también Gómez-Lobo (1993), quien realiza importantes precisiones respecto del verdadero alcance de la declaración de ignorancia.

—pág. 94 nota 92

Nótese que Sócrates se muestra hipotéticamente dispuesto a aceptar pagar una multa en dinero sólo en el entendido de que eso no implicaría reconocer su culpabilidad, ya que desprenderse del dinero no le ocasionaría ningún daño real y no podría contar, por tanto, como un castigo. Esto presupone la concepción expuesta anteriormente acerca de la prioridad de los bienes del alma. Véase 29e-30c, 36c. Así

interpretado, el pasaje no es inconsistente con la línea general adoptada por Sócrates en su defensa. Del mismo modo debe entenderse el hecho de que Sócrates admita, poco después, que sus amigos ofrezcan una cantidad mayor para que se lo deje libre: el verdadero mal para ellos no es la pérdida del dinero de la fianza, sino la del amigo y compañero de indagación.

—pág. 100 nota 95

Por única vez, me aparto del texto de Nicoll y adopto la sugerencia de Schleiermacher, seguida por Burnet, de secluir las palabras *he toû daimoníou.* Como indica Burnet (1924) p.245, estas palabras tienen todo el aspecto de una glosa procedente de épocas en las que ya se había hecho frecuente la representación tardía del *daimónion* socrático como una suerte de 'espíritu intermedio'. En tal sentido, dichas palabras presuponen una interpretación inflacionaria de la referencia socrática al 'signo divino', del tipo de las criticadas más arriba (véase arriba nota complementaria 54 en p. 122). Como anota Burnet, en los textos platónicos la expresión sustantivada *tò daimónion* aparece sólo dos veces en conexión con el 'signo divino' de Sócrates, a saber, en *Eutifrón* 3b y *Teeteto* 151a. Pero en ambos casos se presenta en conexión con el verbo 'sobrevenir', 'surgir' *(gígnesthai),* lo cual mitiga fuertemente el valor de la sustantivación. Por lo demás, la expresión no aparece nunca en los casos oblicuos, salvo en el presente contexto. Más allá de esto, el texto presenta, además, la particularidad de que el sujeto aparece en el femenino (cf. 40a). La explicación habitual, que he seguido en la traducción, consiste en presuponer la omisión del sustantivo *phoné* 'voz', empleado antes en 31d, dentro de un contexto similar al presente.

—pág. 101 nota 96

Sócrates había argumentado antes que la actitud habitual de temor ante la muerte representa un caso del tipo peculiar de ignorancia consistente en creer saber lo que no se sabe (véase 29b-c). Ahora da todavía un paso más, al interpretar el hecho de que no se le presentara el signo divino como un indicio que hablaría en favor de la convicción de que, al menos en su caso, la muerte no sólo no es un mal, sino un bien.

—pág. 104 nota 102

Aquí resume Sócrates claramente su posición respecto del destino *post mortem*. Su única *certeza* fundada consiste en la exclusión de la posibilidad de que el justo reciba el mal, tanto en vida como después de muerto. Esta certeza se funda en consideraciones racionales acerca de la naturaleza de la divinidad y su preocupación por los hombres (cf. 41c-d), además de las razones alegadas anteriormente, en el argumento que toma la muerte como un estado de completa falta de conciencia (véase 40c-e). Pero Sócrates distingue nítidamente esta certeza relativa a la exclusión del mal para el justo de sus *esperanzas* acerca de la posibilidad de una recompensa *post mortem*. Estas esperanzas no carecen de todo sustento, pero no se apoyan en el mismo tipo de consideraciones. Se basan más bien en el respeto e incluso la adhesión *prima facie* que le provocan a Sócrates las representaciones religiosas y tradicionales acerca del juicio y la vida *post mortem* de justos e injustos. Sócrates insiste expresamente en el hecho de que la esperanza de obtener un bien mayor tras la muerte se funda en la presunción de verdad de lo que los relatos mítico-religiosos cuentan al respecto, y queda así condicionada por ella (véase 40e; 41c).

—pág. 104 nota 103

Los jueces que votaron por la condena merecen reproche por su intención de causar un daño a Sócrates, aunque de hecho, si el razonamiento acerca del significado de la muerte es correcto, más bien le hayan procurado un bien. De un modo diferente, Sócrates apela aquí nuevamente a la distinción ya establecida entre las intenciones que motivan un acto y las consecuencias efectivas que éste produce. Véase 28b-d.

—pág. 105 nota 104

Sócrates ofrece una confirmación adicional de estar convencido de que su acción pública al servicio del dios y la ciudad fue benéfica, al pedir que se trate a sus propios hijos de la misma manera que él trató a sus conciudadanos. Se trata de un caso peculiar de apelación implícita al principio de decisión y evaluación moral conocido posteriormente como 'la regla de oro', el cual se formula habitualmente como 'no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti'. Desde este punto de vista puede reconstruirse la posición de Sócrates en los siguientes términos: al reclamar para con los suyos el mismo tratamiento que él tuvo para con los demás, Sócrates declara al mismo tiempo justo y legítimo su propio comportamiento, en la medida en que se ajusta a lo que prescribe la 'regla de oro'.

BIBLIOGRAFÍA

BENSON, H.H. (ed.) (1992), *Essays on the Philosophy of Sócrates*, Oxford-Nex York, 1992.

BRANDWOOD, L. (1992), "Stylometry and chronology" en *Kraut* (1992) p. 90-120.

BRICKHOUSE, TH.C., SMITH, N.D. (1989), *Socrates on trial*, Princeton (New Yersey), 1989.

————————, (1994), *Plato's Socrates*, Oxford, 1994.

BURNET, J. (1924), Plato, *'Euthyphoro'*, *'Apology of Socrates'*, *'Crito'*, edited with notes, Oxford, 1977 = 1924.

CARONE, G.R. (1997), "Virtud y conocimiento en los diálogos socráticos: una red de paradojas" en *Méthexis* X (1997) 129-139.

CAVALLERO, P.A. (2001), *"Apokrinómenos.* Platón, *Apología* 33b", *Méthexis* XIV (2001) p.127-133.

COISET, M. (1920), *Platón, OEuvres Complètes*, t.I: *'Hippias mineur'*, *'Alcibieade'*, *'Apologie de Socrate'*, *'Euthyphoron'*, *'Criton'*, Paris, 1980 = 1920.

de STRICKER, E., SLINGS, S.R. (1994), *Plat's Apology of Socrates'. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leiden, 1994.

DIELS, H., KRANZ, W. (1951-52), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Zürich, 1951-51, 6ª ed., con varias reimpresiones.

DODDS, E.R. (1959), *Plato's 'Gorgias?*, Oxford, 1959 y reimpresiones.

DOVER, K.J. (1971), "Sócrates in the *Clouds*" en Vlastos (1971) p. 50-77.

DUKE, E.A. et alii (1995), Platonis Opera, vol. 1, Oxford, 1995.

EGGERS LAN, C. (1966), *Platón, 'Apología de Sócrates'*; traducción, ensayo preliminar y notas, Buenos Aires, 1966 y reimpresiones.

FRÍAS, R. (1999), reseña de Platón, *Apología de Sócrates* (traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo, Santiago de Chile 1998), *Revista de Humanidades* (Santiago de Chile) 4 (1999) p. 186-191.

FRIEDLÄNDER, P. (1964), *Plato*, vol. 2: *The Dialogues, First Period*, trad. Inglesa de H. Meyerhoff, Princeton (New Jersey), 1964.

GADAMER, H.G. (1990), "Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens" en *Plato im Dialog, Gesammelte Werke*, Bd. 7, Tübingen, 1991.

GODOY, G. (1996) *Platón, 'Apología de Sócrates'*, 28ª edición, Santiago de Chile, 1996.

————, (1980), *Platón, El camino de la cicuta 'Apología', 'Critón', 'Eutifrón', 'Fedón' (LXV-LXVI)*, Santiago de Chile, 1980.

GÓMEZ-LOBO, A. (1988), "Anotaciones críticas a *Apología y Critón* de la Biblioteca Clásica Gredos", *Méthexis* I (1988) p. 89-95.

————, (1989), *La ética de Sócrates*, México, 1989.

————, (1993), "Ironía Socrática" en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XIX (1993) 2, 189-202.

————, (1997), *Platón, 'Eutifrón'*; traducción, análisis y notas, Santiago de Chile, 1997.

GÖRGEMANNS, H. (1994), *Platón*, Heidelberg, 1994.

GUTHRIE, W.K..C. (1998), *Historia de la Filosofía Griega*, vol. 3: *Siglo V Ilustración*, trad. española de J. Rodríguez Feo, Madrid, 1988.

————, (1990), *Historia de la Filosofía Griega*, vol. 4: *Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época*, trad. española de A. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid, 1990.

HAMILTON, E., CAIRNS H. (eds.) (1963), *Plato, The Collected Dialogues*, Princeton (New Jersey), 1963 y reimpresiones.

HELM, J.J. (1981), *Plato, 'Apology'* Wauconda (Illinois), 1981.

HOFMANN H. (ed.) (1990), *Platon. Werke in acht Bänder, Griechisch und Deutsch*, Bd. 2, traducción de F. Schleiermacher con revisión de H. Hofmann, 3ª edición, Darmstadt, 1990.

IRWIN, T. (1995), *Plato's Ethics*, Oxford, 1995.

JAEGER, W. (1957), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. española de J. Xirau y W. Roces, México, 1957 y reimpresiones.

K.RAUT, R. (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge-New York-Melbourne, 1992 y reimpresiones.

LLEDÓ ÍÑIGO, E. *et alii* (1981), *Platón. Diálogos*, vol. I; introducción de E. Lledó Íñigo, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, 1981 y reimpresiones.

MONDOLFO, R. (1963), *Sócrates*, 4 Edición, Buenos Aires, 1963.

NICHOLS, M. P. (1987), *Sócrates and the Political Community*, New York, 1987.

NOUSSAN LETTRY, L. (1973), *Platón, 'Apología de Sócrates'*, 3ª edición, Buenos Aires, 1973.

REEVE, C.D.C.(1989), *Sócrates in the 'Apology'*, Indianápolis, 1989.

RIDDELL, J. (1867), *The Apology of Plato*, Hildeshelm, 1974=Oxford, 1867.

ROOCHNIK, D.L. (1992), "'Socrates' Use of the Techne-Analogy" en Benson (1992) p. 185-197.

SANTAS, G. (1979), *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London, 1979.

STOCHES, M. C. (1997), *Plato, Apology*, translated with a commentary, Warminster, 1997.

TAMAYO, L. (1996), "Un error de lógica en la *Apología de Sócrates*" en *Méthexis* IX (1996)173-179.

TOVAR, A. (1947), Vida de Sócrates, Madrid, 1984 = 1947.

VIGO, A. G. (2001), "Platón, *Apología* 30b2-4. Una respuesta al Prof. R. Frías", *Revista de Humanidades* (Santiago de Chile) 7(2000) p. 285-296.

VLASTOS, G. (ed.) (1971), *The Philosophy of Socrates. A collection of critical Essays*, New York, 1971.

——————, (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge-New York, 1991.

——————, (1994), *Socratic Studies*; editado por M. Burnyeat, Cambridge-New York-Melbourne, 1994.

WEBER, F.J. (1995), *Platons Apologie des Sokrates*, 6ª edición, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1995.

WOODRUFF, P. (1992), "Plato's Early Theory of Knowledge" en Benson (1992) p. 86-106.

ISBN 978-956-11-2078-5

La *Apología de Sócrates*, escrita por Platón no mucho después del juicio y condena de su maestro, es un documento fundamental para que conozcamos a Sócrates. Platón recrea el alegato pronunciado por el filósofo ante el tribunal que finalmente lo condenaría a muerte. El escrito apunta, sobre todo, a poner de relieve las verdaderas motivaciones de la actividad filosófica de Sócrates en Atenas, mostrando así la injusticia de las acusaciones. La vivacidad del retrato, así como la penetración filosófica con que Platón reconstruye las razones alegadas, ha influido fuertemente en la posterior recepción de esta figura de la filosofía. De este modo Platón prestó una contribución decisiva en la constitución de uno de los paradigmas morales más importantes de la cultura de Occidente.

La presente edición ha estado a cargo de Alejandro G. Vigo, Profesor de Filosofía de la Universidad de Navarra, quien realizó la traducción, los análisis y las notas.

EDITORIAL UNIVERSITARIA